

Римские летние и осенние фестивали
Жорж Дюмезиль

B i b l i o t h è q u e
des
**SCIENCES
HUMAINES**

**Fêtes romaines
d'été et
d'automne**

suivi de

Dix questions romaines

par

GEORGES DUMÉZIL

nrf
Éditions Gallimard

Оглавление

[Название](#)

[Экзерг](#)

[ПРЕДИСЛОВИЕ](#)

[ПРАВИЛЬНОЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ПРИРОДЫ](#)

[Вода и лес](#)

[Введение](#)

[Поверхностные воды и отводные каналы NEPTVNALIA](#)

[колодцы FVRRINALIA](#)

[Порты и двери PORTVNALIA](#)

[Эссарты и ожоги. LVCARIA, I, II](#)

[Огонь и ветер](#)

[Введение](#)

[Всепожигающий огонь VOLCANALIA](#)

[Юго-восточный ветер ВОЛЬТВРНАЛИЯ](#)

[Пшеница и вино](#)

[Введение . КОНСВАЛИЯ ОПИКОНСИВИЯ](#)

[Вино и суверенитет. ВИНАЛИЯ](#)

[Виноделие и здоровье человека MEDITRINALIA](#)

[ИЗВЛЕЧЕНИЕ ВЫГОДЫ ИЗ ВОЕННОГО СЕЗОНА](#)

[Возвращение легионов](#)

[Королевские ритуалы ведической Индии](#)

[Уцелевшие царские ритуалы в республиканском Риме](#)

[Введение](#)

[Октябрьская лошадь OCTOBER EQVVS](#)

[Королевская власть и брат-соперник LVPERCALIA](#)

[Конкурирующие танки. ECVRRIA](#)

[Человеческое жертвоприношение](#)

[КОНЕЦ ИСТОРИИ: ЮПИТЕР](#)

[РИМСКИЕ ВОПРОСЫ](#)

[Последние вздохи Октябрьской лошади](#)

[Введение](#)

[1. Хвост](#)

[2. Добродетель лошадиной крови](#)

[3. Обь](#)

[4. Избыток рождаемости](#)

[Theologica Minora](#)

[Введение](#)

[5. От \(H\) elernus до Карны](#)

[6. Вакуна](#)

[7. Спутники судьбы](#)

[Миф и эпос](#)

[Введение](#)

[8. Камилла и Юпитер](#)

[9. Les Nones Caprotines](#)

[10. Рождение города и рождение республики](#)

[ЗАМЕТКИ 1986 ГОДА](#)

[ERRATA](#)

[Авторское право](#)

[Презентация](#)

[От того же автора](#)

[Оттиск](#)



ЖОРЖ ДЮМЕЗИЛЬ

Римские летние и осенние фестивали

Далее следуют "Dix questions romaines"

ВТОРОЕ ИЗДАНИЕ

ГАЛЛИМАРД

acutissimo commilitoni
Лени Амико

РЕНАТО ЭТИЕМБЛЬ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга родилась из нескольких потребностей.

За последние тридцать лет я уделил много внимания архаичной римской религии, анализируя или сравнивая ее, и даже посвятил большую книгу реконструкции теологии, лежавшей в ее основе, но с растущим неудовольствием чувствовал, что нечто существенное ускользает от моего понимания. Теология - это большой свод идей, соединение, чьи разделения, сингулярные точки и артикуляции нужно только определить. Религиозная практика, с другой стороны, - это живой *континуум*, адаптирующийся к периодическим или случайным обстоятельствам, основанный, конечно, на теории, без которой ничто не имело бы смысла, но с большой гибкостью в выборе, комбинациях и последовательностях. Для общественной религии главной основой такой практики является календарь и, в рамках календаря, таблица фиксированных праздников. Поэтому мне показалось необходимым следовать теологии в ее годовом распределении, которое иногда делает ее неудобной, перетягивает ее, расчленяет ее, но которое, тем не менее, является ее оправданием и причиной ее продолжительности.

За последнее столетие календарь породил множество исследований, большинство из которых достигли заметного прогресса, а последнее из них, "*Календарь Римской республики*" Агнес Кирсопп Михелс, Принстон (1967), является одним из самых важных. Но именно через фериал календарь интересует историка религии, и фериалу как таковому, как набору фиксированных праздников, уделяется меньше внимания, чем организации месяцев. Эта задержка, этот резерв отчасти объясняется тем, что кажется одним из наиболее определенных результатов изучения календаря : до стабилизирующей реформы Юлия Цезаря, по крайней мере, до последнего предюлианского государства, которое уже было относительно стабильным, о чем свидетельствуют Фасты Антиума, месяцы, которые, кажется, оспариваются ритмом луны и солнца, не были прочно привязаны к естественным сезонам. Конечно, корректирующие процедуры и интеркаляции, которые, несомненно, варьировались по форме и объему и не имели периодичности, время от времени компенсировали этот вечный сдвиг, но есть основания полагать, что в определенные периоды смуты или запустения расхождение составляло несколько недель или даже несколько месяцев. В результате одна из главных точек опоры, необходимых для интерпретации любого праздника, кажется, ускользает: можно ли говорить о праздниках равноденствия или солнцестояния, или об аграрных праздниках, привязанных по необходимости к точному моменту в году, когда дни, на которые мы склонны навешивать эти ярлыки, обречены на смещение из года в год? Возьмем один пример: имею ли я право называть Дивалию, праздник дивы Анжероны, "праздником зимнего солнцестояния"? Верно, что имя Анжероны отсылает нас к "*ангустии*", самым "узким" дням года, и единственная уникальная особенность, которую мы знаем о ней, - это то, что она связана с представлениями, прикрепленными в других местах к моментам солнечной тревоги, наступлению зимы или затмениям; верно также, что в юлианском календаре Дивалии теоретически происходят в самый день зимнего солнцестояния: но не слишком ли это недавнее положение дел, чтобы пролить свет на первоначальное значение богини и ее фестиваля? Это возражение, которое замедлило и почти парализовало исследование, необоснованно. Как и многие другие народы, римляне были смущены несоответствием между общим числом дней в двенадцати лунациях и общим числом дней в солнечном году, но у них был здравый смысл, и они умели наблюдать за небом. За исключением нескольких случаев серьезных нарушений, которые любят подчеркивать современные ученые, мы можем быть уверены, что подушки интеркалярных дней появлялись достаточно часто, чтобы праздники, закрепленные в месяцах, не теряли, из-за ускользания их опоры, того значения, которое, как мы должны полагать, они имели в году. За исключением зимнего солнцестояния, существует слишком много примеров, подтверждающих эту точку зрения: *Parilia* 21 апреля, праздник стада, рекомендуемое время для спаривания овец, не мог, под страхом абсурда, отклониться очень далеко от этой точки весны; *Consualia* и *Opiconsivia* 21 и 25 августа могли быть придуманы только в реальный, ежегодный момент сдачи собранного урожая; Как могли *Vinalia rustica*, призванные отгонять бури от созревающего винограда,

покинуть свой пост 19 августа, не будучи быстро возвращенными в строй? Таким образом, можно изучить распределение праздников и их возможные отношения солидарности или оппозиции, причем не только в случае "праздников третьей функции", связанных с ритмами природы, но и для ритуалов второй и первой функций, скажем, Марса и Юпитера, которые распределены между ними.

*

То, что это исследование, работа длительной продолжительности, должно начинаться с месяцев лета и осени, является результатом более личных обстоятельств. Два года назад, в первой части "*Мифа и эпоса III*", озаглавленной "Сезон рек", я надеялся получить некоторое представление о замысле Нептуналии 23 июля и увидеть связи между этим праздником и теми, что его окружают. С другой стороны, в предыдущих очерках я затронул некоторые аспекты центрального октябрьского праздника, октябрьского Эквуса идов, который, очевидно, является лишь одной из боевых церемоний месяца; я также пролил свет на параллелизм и инверсию, которые оправдывают сосуществование двух групп, образованных Консуалией и Опиконсивией августа (21 и 25) и Консуалией и Опалией декабря (15 и 19). Поэтому было заманчиво взглянуть на всю половину годового фестиваля, который длится от летнего до зимнего солнцестояния, одним взглядом. Именно этот проект, в целом, и реализован здесь, с двумя оговорками: в самом начале я опустил первую из июльских *feriae stativae*, Nones Caprotines 7-го числа, даже если для этого придется найти ее в приложении, и потому что другой исследователь, М. Поль Дроссар, только что опубликовал ее. Поль Дроссар блестяще интерпретировал ее до меня, и потому что эта интерпретация связывает ее не с тем, что следует за ней, а с тем, что ей предшествует, с тем, что я назвал "Сезоном рассвета"; Симметрично, я опустил Сатурналии 17 декабря, потому что этот праздник кажется связанным не с тем, что ему предшествует, а с тем, что за ним следует, то есть с великим переворотом всего сущего, который ознаменует солнцестояние, и потому что я еще не в состоянии прояснить это впечатление.

*

Наконец, есть еще две причины, по которым мне было предложено провести это конкретное исследование. Овидий, наш великий мастер, не смог или не захотел продолжить свои "Фасты" дальше июня, а последние книги, с седьмой по двенадцатую, не были написаны: поэтому представляется милосердным и полезным начать с этих сиротских сезонов. Но прежде всего, возможно, из-за упущения Овидия, а также по другим причинам, большинство праздников, наполняющих этот период, либо оставались откровенными загадками до сих пор и принимались как таковые, либо подвергались такой обработке в школах последних поколений, что самые ясные вещи становились непонятными: поэтому я взялся за то, чтобы противостоять сфинксам и разобрать хитросплетения. Результатом этой дешифровки и очистки стал обзор второй половины религиозной жизни Рима, который, безусловно, проще и последовательнее, чем тот, которого, как кажется, требует первая половина.

*

Средства исследования, естественно, варьируются в зависимости от темы, но при этом соблюдается общее правило: ни один элемент этих тонких досье не должен быть оставлен без внимания.

Для праздников, которые можно было бы сгруппировать под рубрикой "Работы и дни", решение чаще всего ищут только в латинской филологии, и именно трактаты агрономов дают его: достаточно рассмотреть работы, которые выполняются или начинаются именно в тот момент, когда совершаются обряды. Анализ "фестивальных мифов" (например, Lucaria, Neptunalia) может дополнить или уточнить сложившуюся картину. С другой стороны, этимология используется только тогда, когда она очевидна (как в случае с Медитриналией); в остальных случаях, если интерпретация праздника или божества, предложенная по другим причинам, предлагает объяснение имени, которое до сих пор оставалось мятежным, это объяснение, счастливое следствие, является подкреплением, а не основой для этой интерпретации (как в случае с Фурриналией).

В случае с октябрьским Equus прямой анализ римских данных ясно раскрывает замысел праздника, но только сравнение, уже изложенное в нескольких исследованиях, с аналогичной индийской церемонией, гарантирует его древность. Ведийское "Жертвоприношение коня", найдя свое место в общей и структурированной теории царских жертвоприношений, должно быть сначала объяснено, а это, в свою очередь, позволит нам распознать в Риме, помимо летнего и осеннего, архаичные аналоги других индийских царских ритуалов.

Короче говоря, поскольку я не принадлежу ни к одной конкретной школе, я брал элементы объяснения там, где они предлагались, заботясь о том, чтобы поставить каждую проблему на ее истинный уровень: чисто римский здесь, уже индоевропейский там. Во всех случаях я ограничился очерками, пусть и подробными, но не претендующими на вечность. Важно было дать основные линии рассуждений, средства демонстрации, опору для гипотезы; критика, которая будет сформулирована, прогресс исследований, безусловно, изменит реализацию, которую тогда было бесполезно продвигать дальше.

Два следствия этого выбора, которые также являются результатом более общего предубеждения, заключаются в том, что заметки будут скудными, а споры - редкими и короткими. Одна из болезней современной эрудиции - гипертрофия первого: *самые* современные заметки иногда содержат десять, двадцать или даже больше ссылок, своего рода библиографию, которая, не будучи ни классификационной, ни критической, даже не гарантирует, что автор использовал все, что он называет, и загромождает нижнюю половину страниц, подобно огромным мусорным свалкам, которые придают неприятный вид окраинам некоторых городов. Мы должны реагировать на эту умышленную форму загрязнения и не цитировать все, что мы знаем или читали, что не имеет прямого отношения к рассматриваемому нами вопросу. Что касается персонифицированных споров, то многолетний опыт убедил меня в их бесполезности; более того, не стоит чувствовать себя обязанным опровергать каждое возражение, сталкиваться с каждым противоположным мнением; в частности, нет смысла обсуждать конкретные разногласия с авторами, чья логика - постулаты, процедуры - слишком далека от той, которую мы практикуем; лучше ограничиться противостоянием принципов, но даже это займет время и место без пользы. Поэтому мы не будем вступать здесь в полемику с несколькими новейшими историками раннего Рима или римской религии: среди *естественных историков* - Robert E.A. Palmer, *The Archaic Community of the Romans*, Cambridge (1970); Udo W. Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos*, Heidelberg (1970); среди *aequales*, несмотря на соблазн большой работы, мой друг Андреас Альфёльди, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg (1974): Уже во второй главе "Matriarchale Gesellschaftsordnung und Dreiteilung" становится ясно, что мы расходимся в прочтении и изложении одних и тех же данных.

*

К этой маленькой книжке прилагаются десять римских вопросов.

Первые четыре, относящиеся к октябрьскому Equus, завершат то, что было сказано об этом жертвоприношении во второй части исследования фериала. Используя новые методы, все они затрагивают один и тот же фундаментальный момент, многогранное неправильное толкование, которое много раз осуждалось и постоянно возрождается: интерпретация бога Марса, в частности его ритуала октябрьских ид, в традиции Вильгельма Маннхардта. Аграрный Марс, Марс - бог растительности, Конь - податель плодородия, странная предполагаемая солидарность между октябрьским жертвоприношением и апрельским Парилием - все это всегда находит энергичных или изобретательных защитников. Мы должны изучить их причины.

Вопросы 5 и 6 - единственные, в которых повторяются уже опубликованные статьи, - касаются двух загадочных божеств, (H)elernus и Vascina, в соответствии с упомянутым выше правилом: использовать одновременно, не пренебрегая ничем, все данные из мимолетных файлов. Вопрос 7, в том же ключе, касается более известной богини, Фортуны, но в контексте, который смущал экзегетов Горация в течение трех столетий, ошибочно, я полагаю.

Вопросы 8, 9 и 10 являются продолжением второй и третьей частей *"Мифа и эпоса III"*, и их лучше было бы поместить во второе издание этой книги, если таковое появится. Но я тороплюсь, и не только по одной причине. Девятый "Вопрос" не мой: он, по сути, воспроизводит статью, в которой г-н Поль Дроссар смог разобраться со странностями в легенде, оправдывающей праздник Nones Caprotines.

*

Главы, посвященные изучению сериалов, а также "Римских вопросов", разделены на разделы, каждый из которых представлен кратким общим предисловием. Тематика книги такова, что к ней, безусловно, будут чаще обращаться, чем постоянно читать. Я надеюсь, что консультанты не ограничатся той страницей, главой или вопросом, которые представляют для них непосредственный интерес, но, по крайней мере, оставят их в небольшом целом, которое помогает их обосновать. Например, чтобы понять лукарии, недостаточно прочесть посвященную им главу; их нужно увидеть на своем месте в разделе, который носит более общее название "Воды и леса". Точно так же четыре "Вопроса об октябрьском коне" неразделимы, и порядок изложения имеет немаловажное значение.

*

Часть этой книги была подготовлена на семинарах в Университете Лос-Анджелеса в 1971 году, а другая часть - на цикле лекций в Льежском университете в 1972 году. Я хотел бы поблагодарить моих коллег и друзей Яана Пухвеля и Жака Дюшон-Гиллемина за организацию этих плодотворных встреч.

Верноннет, август 1975 года.

ПРАВИЛЬНОЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ПРИРОДЫ

Вода и лес

Введение

После июльских ид, занятых, как и иды каждого месяца, праздниками Юпитера, а также, с конца IV века, религиозным парадом кавалерии, *transuectio equitum*, вполне естественным в самом сердце военного сезона, наблюдатель сталкивается с одной из величайших трудностей римского календаря: группа, образованная праздниками второй недели, распределенными на четыре последовательных нечетных дня: двойные Лукарии 19 и 21 числа, Нептуналии 23 числа и Фурриналии 25 числа. Единственный праздник в этом квартете, намерение которого было установлено, - третий. Но этот прогресс наметился совсем недавно. До 1967 года все, что можно было сказать о нем, сводилось, с несколькими фрагментами ритуала, к тому немногому, что мы знали или догадывались о древнейшем Нептуне, боге всех вод: Нептун, говорит главный комментатор Вергилия, Georg. 4, 29, *fluminibus et fontibus et aquis omnibus praeest*. В 1967 году Мишель Руш указал, что в легендарной истории Рима существует миф, если не "миф", о Нептуналии: история о чудесном разливе озера Альбан и о том, что за этим последовало, в конце Вейской войны, как раз перед тем, как на сцену вышел роковой дукс Фурий Камилл. В 1973 году, в первой части "Мифа и эпоса III", я использовал эти данные с помощью сравнительных соображений, которые прояснили основную цель праздника: отмечаемый в начале периода жары, когда воды не хватает и реки пересыхают, он претендует на получение от Нептуна того, что человечество и впредь будет иметь достаточно воды на суше.

Другие фестивали в этой группе - загадки. У Лукарии есть аиция, легенда об основании, и происхождение названия кажется ясным, но на первый взгляд аиция искусственна, а слово *lūcus* имеет несколько значений: какое из них мы должны иметь в виду? И что значит распределить фестиваль на два дня? Еще хуже обстоит дело с фурриналиями, у которых нет аиции и чья богиня, изначально достаточно важная, чтобы быть назначенной одной из двенадцати второстепенных фламин, носит непонятное имя, которое позже появляется во множественном числе, обозначая "фурринайских нимф": сами римляне первого века признавались, что больше не знают, что она собой представляет. Эти данные не позволяют провести прямой анализ ни в том, ни в другом случае и не дают оснований для сравнительных операций. Оставляет ли это нас в растерянности? Не думаю. Как это часто бывает с файлами, которые слишком бедны или слишком богаты, именно внешние и простые соображения чистой формы будут направлять исследование: соответствующие места этих праздников в календаре предполагают программу исследования.

Первый момент: их объединение в одну группу может быть неслучайным и выявить существенные связи между ними. Со времен Георга Виссова мы знаем, что во многих случаях два праздника, разделенные трехдневным интервалом, например, первый Лукарий и Нептуналии, второй Лукарий и Фурриналии, с разных точек зрения отвечают на одну и ту же проблему. Менее замечено, но это факт, что две последовательные *feriae stativae*, то есть разделенные минимальным интервалом в один день, часто дополняют друг друга: Так, 19 и 21 апреля - *Cerialia*, праздник урожая, и *Parilia*, праздник стад; 9 и 11 июня - *Vestalia*, праздник земного дома, и *Matralia*, праздник рассвета; в начале июля, 5 и 7, связанные в одно и то же время, *Poplifugia*, имитирующая беспорядок мужчин, и *Nones Caprotines*, отмечающая победу женщин; 21 и 23 февраля, вероятно, также отмечаются *Feralia*, празднуемая на границе между миром вверху и миром внизу, гробница, и *Terminalia*, празднуемая на границе между горизонтальными областями, века. Во второй половине июля два дня Лукарии, очевидно, тесно связаны: разве они не дополняют друг друга? Не дополняют ли друг друга также Нептуналии и Фурриналии?

С другой стороны, какой бы ни была точная ориентация *Luscaria*, слово *lūcus* обозначает лес, так же как *Neptunalia* обозначает водотоки, а *Furrinalia* - богиню, которая, развиваясь, превратилась в нимфу. Эта двойная ориентация предполагает, что земная природа, в которой живет человек и из которой он живет, то, что мы недавно стали называть окружающей средой, может быть объектом или одним из главных объектов группировки четырех праздников, и этого достаточно, чтобы обозначить геометрическое расположение данных - если таковые

имеются - которые позволяют решить загадки. Итак, обратимся к авторам, которые систематически рассматривают отношения человека с окружающей средой и, в частности, сезонные тра в ации, с помощью которых он обустроивает или поддерживает эту среду: короче говоря, к агрономам, Катону, Варрону, Колумелле и Палладию. На самом деле, во многих отрывках эти внимательные мастера не только описывают в мельчайших подробностях, что для них важно, какой уход требуется различным культурам в разное время года; они также иногда предписывают, как и когда участок земли должен быть подготовлен к обработке и занятию. Их особенно интересуют леса и проточная вода. Именно под этим покровом и в этой прохладе мы должны с ними советоваться.

Сначала мы рассмотрим Нептуналии, которые уже были интерпретированы, но чья интерпретация, с точки зрения только что определенной перспективы, может быть дополнена. Затем мы перейдем к фурриналиям. Затем, перейдя к периоду жары, мы скажем несколько слов о том, что на первый взгляд кажется одним из праздников этой группы, оставшихся позади, праздником, который все еще связан с водой, - Портуналии 17 августа. Если мы преуспеем в этом исследовании, в котором нам поможет Нептуналия, мы будем лучше подготовлены, чтобы принять вызов Лукарии, используя тот же метод.

¹ *Revue des études latines*, 44, 1967, p. 333-350

Поверхностные воды и отводы

НЕПТУНАЛИЯ

Легенда о переполнении озера Альбайн в начале жары, то есть в день праздника Нептуна (23 июля), параллельна ирландской легенде о переполнении колодца Нехтана, но дополнена собственным эпизодом, в котором не было необходимости: разделением переполненной воды на канавы и каналы инженерами Рима. Одним из двух видов гидравлических работ, запланированных и подробно описанных агрономом Палладием на время жары, было именно создание отводов и каналов. Другими словами, праздник Нептуна должен касаться не только ручьев и открытых водоемов, которые сезон грозит иссушить, но и поручать богу защиту этой области человеческой промышленности.

Эссе 1973 года показало, что за Нептуналией скрывается историзация очень древнего мифа, индоевропейского¹. Если присмотреться, то подобно тому, как "колодец" ирландского бога Нехтана (**Nept-o-no-*), реагируя на святотатство, переполнился и открыл реку в море, сначала смертельную для виновника, а затем, под именем Бойн, благотворную для страны², так и на заре тепловой волны, т.е. теоретически в день праздника Нептуна (**Nept-ū-no-*), озеро, скрывающееся в древнем вулкане в Лацио, реагируя на порочное исполнение официальных обрядов, переполнилось и извергло в море разрушительную и зловещую реку, которую римляне после *прокурации* вундеркинда отвлекли и заменили полезными каналами³. Смысл мифа, а значит, и замысел праздника, к которому он приурочен, ясен: миф повествует в форме исправленного бедствия, как разрушительный избыток, возвращенный в полезную меру, о том, чего желают люди в то время, когда сильная жара сокращает или даже приостанавливает течение вод⁴.

Однако, дойдя до этого момента, сравнительное объяснение римской истории оставляет нерешенной проблему: она содержит слишком много событий. В ирландской легенде грех Боанд и ее наказание в виде порождения реки, которая преследует ее и топит, составляют всю драму; в частности, после наказания река остается и становится "хорошей" без дальнейшего человеческого или сверхъестественного вмешательства, без каких-либо поворотов. Согласно римской анналистике, после чудовищного извержения реки боги требуют от римлян религиозного возмещения и учат их, как устранить реку, превратив последствия извержения жидкости в нечто "хорошее".

С первой частью этого расширения нет никаких трудностей: учитывая обстоятельства преступления и согласно римским обычаям, дело не могло быть решено иначе. Как и в Ирландии, виновным был не отдельный человек, и вина не была частной. В святотатстве оказался весь Рим, повинный в ритуальной ошибке своих высших магистратов. Поскольку Рим не должен был, не мог погибнуть и, по сути, не погиб, необходимо было, чтобы оракул или прорицатель предписали ему средство для *уврачевания* и чтобы он успешно его применил. Это обоснование я использовал в 1973 году⁵. Оно обосновано. Но оно не объясняет вторую часть расширения, которая, как правило, становится ненужной.

Проказник озера Альбан, как и все проказники, проявлял гнев богов, и, согласно древнеримской доктрине, нужно было лишь обнаружить и устранить причину этого гнева: если ритуалы, вызвавшие обиду, были проведены неправильно, все должно было автоматически вернуться в норму, чудовищный поток воды из скрытых источников в озере должен был прекратиться, и, не получая больше подпитки, масса воды, уже вылитая на равнину, должна была исчезнуть под действием естественных законов, просачиваясь или испаряясь. Однако происходит нечто иное, точнее, божественный совет, помимо *procuratio*, приказывает римлянам провести операцию совершенно иного рода, совершенно профаническую и техническую: реку, текущую из озера Альбан, необходимо отвести от русла, которое она приняла в соответствии с уклоном, и запрячь либо *deriuatio* (Titus Livius 5, 15, 12), либо *deductio* (Cicé ron, *De diuin.* 1, 100; 2, 33), либо по

"скрытому каналу", где она будет протекать целиком (κρουπτή διώρυχί, Zonaras 7, 20), либо рассеиваться в сети траншей, где она будет полностью исчезать, этот последний вариант, наиболее частый, приводит как счастливое следствие - *ad utilitatem agri* (Цицерон) - к орошению полей⁶. Вот, например, как это представляет Плутарх (*Cam.* 4, 6-7):

В ответе [от консультантов, направленных в Дельфы сенатом] говорилось о небрежности [в действительности, *uitium dirimant*] в исполнении некоторых традиционных церемоний латинских праздников. Что касается вод Альбанского озера, то предписывалось по возможности не допускать их к морю и доводить до прежних пределов, а если это невозможно, то отводить их на равнину каналами и траншеями (ὀρύμασι καὶ τάφροις; ср. Денис из Гал. 12, фрагмент 16, ὀρύμασι καθ' ἑτέρα χωρία γενομένοις, чтобы они заблудились в ней).

А вот Тит Ливий 5, 16, 9, согласно которому переполнения не было, а был лишь угрожающий разлив озера внутри кратера:

Роман, - говорит оракул Аполлона, - позаботься о том, чтобы албанская вода не осталась в плену у озера, своего вместилища, и не допусти, чтобы какая-нибудь река, порожденная ею, впала в море. Ты пошлешь ее по полям для орошения и, рассеяв по ручьям, заставишь ее исчезнуть *emissam per agros rigabis dissipatamque riuus exstingues*⁷).

Это сложное решение простой проблемы, как я уже говорил вслед за другими, должно было вдохновить архитекторов римской истории на существование, которое можно проверить и сегодня, искусственного выхода из озера Альбан, каменной и сводчатой перфорации, вырубленной в теле горы немного ниже поверхности озера и предназначенной, по сути, для транспортировки воды на равнину⁸. Это правдоподобно, но наше смущение только смещено: поскольку этот пролом в горе, весьма вероятно, является этрусским произведением, почему римская история ждет начала четвертого века, чтобы взяться за него и представить его как следствие события, которое не требует и не предполагает его, - предполагаемого переполнения озера? Другими словами, почему этот рецепт отвода, окультуривания вод, включающий пробивку горного склона и создание каналов, "прикреплен" в качестве продолжения и заключения к истории о рождении разрушительной реки, которая служит мифом для праздника Нептуна 23 июля?

Перейдем от легенд к реалиям, к заботам людей, и зададим симметричный вопрос: чем занят земледelec в то время, когда легендарный разлив озера, после его первых опустошений (Плутарх, Дионисий и др.) или просто после его угрожающего подъема в кратер (Тит Ливий), должен подчиняться расчетам и операциям инженеров Рима? Если мы посмотрим на список задач, которые агрономическая наука ставит перед собой на время жары, то нас поразит преобладание задач, связанных с водой. Если в кратком каталоге Колумеллы об этом ничего не сказано, да и не было необходимости, поскольку в него включены только указания, имеющие непосредственное отношение к сельскому хозяйству⁹, то в длинном и исчерпывающем отчете Палладия, напротив, три четверти девятой книги, посвященной программе августа, посвящены гидравлическим работам.

В начале книги, в семи главах, из которых только пятая имеет какую-либо широту, содержатся предписания, касающиеся земледелия: в самом конце месяца вспашка (*exarari*) в определенных климатических условиях; подготовка к сбору винограда вблизи морей; различный уход за виноградными лозами (боронование в очень холодных странах, посев люпина на бедных лозах, чтобы оживить почву, обрезка в холодных странах); сжигание высокой травы на лугах; посев репы, хрена (уже запланировано на 8 июля, 2) и пастернака; *обрезка* грушевых и лимонных деревьев (уже запланировано на 8 июля, 3). Затем, предложив фермеру уничтожить шершней в одном предложении, Палладий заключает: "Давайте также сделаем сейчас ту работу, которую мы не успели сделать в июле", *nunc etiam quae Julio non occurrimus facere exsequamur*¹⁰. Syne трижды, в конце книги, непосредственно перед таблицей продолжительности дней и часов, в нескольких

строках приводятся пропорции смеси верджуса и меда, которую нужно готовить на солнце в течение сорока дней.

С 8-й по 12-ю главу только вода, а точнее, операции, возможные благодаря ее низкому уровню, получают полное господство: всего две операции: открытие колодцев и прокладка труб. Вот что говорят главы 11 и 12 о втором.

Когда воду нужно направить из одного места в другое, это делают либо через канал в каменной кладке (*forma structili*), либо через свинцовые трубы (*plumbeis fistulis*), либо через деревянные трубы (*canalibus ligneis*), либо через глиняные трубки (*fictilibus tubis*). Если вода будет течь по каналу, выложенному из каменной кладки, стены должны быть прочными, чтобы вода не уходила через трещины. Размеры должны быть рассчитаны в соответствии с расходом воды. Если канал проходит по ровной местности (*si per planum ueniet*), для обеспечения дренажа следует использовать очень пологий уклон в полтора фута на каждые шестьдесят или сто футов расстояния. Если на пути стоит холм (*si quis mons*), канал следует обойти или прорыть через него пологий проход, если только для этого не используются естественные пустоты вместо каменной кладки. Если же труба проходит по долине, ее следует уложить на столбы или арки, следя за сохранением уклона, или провести воду по свинцовым трубам, чтобы она спускалась с одной стороны и поднималась с другой.

Далее следуют некоторые советы (толщина, способ монтажа, очистка) по терракотовым трубам, которые объявляются наиболее здоровым и выгодным методом; затем безоговорочно осуждаются свинцовые трубы, для которых в главе 12, однако, даются оценки¹¹. Что касается *водохранилищ* (*aquarum receptacula*), которые должны быть устроены в сети труб, то о них говорится в одном предложении в конце главы 11, и они возлагаются на усердие пользователей, которые должны знать, как извлечь изобилие даже из скудного потока, *ut copiam inops uena procuret*.

Теперь мы можем вернуться к религии. Если естественным текучим водам, которым угрожает засуха, люди помогают только обрядами и молитвами и которые поэтому находятся в центре внимания Нептуналии в начале жары, то на протяжении всего периода, вплоть до августа, те же самые люди заняты, и на этот раз технически, а не ритуально, восстановлением потока воды, зажатой в каналах, запертой в туннелях, отданной на откуп равновесию акведуков и гармонии сообщающихся сосудов. Эти плененные воды не меньше принадлежат Нептуну, не меньше находятся под его опекой, чем открытые воды: поэтому на них, без необходимости в собственном празднике, должны быть распространены намерения и блага Нептуналии, где богу, по определению хозяину стихийных водотоков, должны быть доверены, как обычное дополнение, водные пути, возникшие в результате работы человека. Поэтому не случайно, что легенда о переполненном озере - которая в то же время все больше и больше проявляется как миф о Нептуналии - продолжается и заканчивается своего рода моделью гидравлической работы, которой учат боги.

Эти соображения, похоже, не заставляют нас изменить интерпретацию, предложенную в "*Мифе и эпосе*" III для двух женских сущностей, связанных с Нептуном, - Салации и Венилии, которые, как обычно, выражают два аспекта, области или способа действия бога¹². Салация, как я уже говорил, может представлять течение прыгающей, возможно, мятежной и опасной воды, а Венилия - течение спокойной, послушной воды. Теперь у нас может возникнуть соблазн уточнить оппозицию, сославшись на свободу и одомашненность текущей воды. Но это было бы неудовлетворительно. Помимо того, что свободная вода не всегда бьет ключом, человек иногда заставляет бить ключом воду в неволе, строит водопады и водометы, потому что жидкая стихия не только обеспечивает жизненные потребности человека, но и доставляет ему удовольствие. Возьмем, к примеру, идиллические отношения между образцовым фермерским домом и водой. После того как Колумелла снова и снова говорит, что лучшее место для виллы - на склоне холма, на своего рода "опухоли" земли, которая укрывает ее от потоков, образующихся на вершине, он прежде всего заботится о "хорошей" воде (I, 5). Ему нужна была *постоянная вода* (*fons perennis, unda fluens*), независимо от того, возникла ли она в поместье или была принесена в него

(*inductus*). В противном случае - колодец, вода в котором не горчит и не желтеет. Если нет ни того, ни другого, откройте большую цистерну для людей и корыта для животных и наполните их дождевой водой, собранной через глиняные трубы - это, безусловно, лучше всего - или водой, "которая стекает с высот через скалы" (*si per saxa deuoluitur*), или водой из колодца, вырытого на склоне холма или хотя бы на вершине склона. Полезны и более скромные проточные воды, тем более что их легко направить:

Прыгающие ручьи (*salientes riui*) помогают смягчить летний зной и делают место более приятным. Если расположение участка позволяет и если вода пресная, я рекомендую пустить их по территории виллы (*utique perducendos in uillam censeo*).

Короче говоря, две "силы" Нептуна, *Salacia* и *Venilia*, присутствуют повсюду, сочетаясь или чередуясь как в искусстве, так и в природе; и разве мы не сталкивались с двумя выражениями в форме глаголов: *salientes riui...*, *si per planum ueniet...*?

1 *Mythe et épopée* III, *Histoires romaines*; p. 21-38, "Le puits de Nechtan"; p. 39-62, "Le lac des monts Albains"; p. 63-85, "Neptune et les Neptunalia"; p. 87-89, "Conclusion".

2 *Ibid*, p. 27-34.

3 *Ibid*, p. 45-52.

4 Там же, с. 73-77.

5 *Ibid*, p. 52-53.

6 *Ibid*, p. 57-61.

7 Яан Пухвель, "Aquam extinguere", *Journal of Indo-European Studies* I, 1973, P. 379-386, полагал, что может найти в этом глаголе *extinguere* след магматического характера воды, выходящей из озера Албайн. Но *extinguere* может иметь и обычное переносное значение: "заставить что-то значительное по объему или количеству элементов постепенно и полностью исчезнуть" (ср. Плутарх, *loc. cit.*, *καταναλίσκειν*). Я не могу удержаться от расширения, приданного моему исследованию за счет структуралистских упрощений К. Скоттом Литтлтоном, "Посейдон как рефлекс индоевропейского бога "источника воды"", там же, с. 423-440.

8 *Mythe et épopée* III, p. 69-72; Jean Hubaux, *Romes et Vées*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. 145, 1958, p. 134-135.

9 II, 2, 52-56 (вторая половина июля), 57 (первая половина августа), 58-62 (вторая половина августа).

10 Columelle, II, 2, 3, в главе своего каталога, допускает эластичность в полмесяца до и полмесяца после даты, которую он назначает для времени каждого произведения.

11 Колумелла и Палладий предполагали транспортировку воды только с помощью каменных каналов и закрытых труб - совершенная форма одомашнивания природы. В легенде об Альбайнском озере мы читаем о более простой технике: траншеях, канавах и, по-видимому, открытых каналах (за исключением "скрытого канала" Диона Кассия-Зонараса). В римской практике само орошение, которое в легенде является лишь вторичным эффектом, а главным намерением было отвести воды, образовавшиеся в результате проливов, от их естественного уклона, дало начало более поздним операциям: именно во второй половине октября Колумелла, II, 2, 82, предписывает осушать каналы и ручьи (*fossas riuosque purgare*), а также открывать траншеи и каналы (*elices sulcosque aquarios facere*).

12 *Миф и эпос* III, с. 77-83.

Колодцы

FVRRINALIA

Агроном Палладий предписывал на время жары два вида гидравлических работ: с одной стороны, создание отводов, которые, как мы только что убедились, религиозно освящены самим Нептунием (23 июля); с другой стороны, поиск подземных вод и бурение колодцев. Есть основания полагать, что загадочная богиня Фуррина, чей праздник (25 июля) приходится на первый нечетный день после праздника Нептуна, была связана с подземными водами и их использованием в колодцах. Исчезновение богини можно объяснить ранним распространением владений Нептуна на все воды, как глубинные, так и поверхностные.

В исторические времена внутренние воды и колодцы, из которых они брались, так же как и природные источники, находились под юрисдикцией Нептуна¹. Но так же, как для последнего у него был специализированный коадьютор, *Фонс (Фонтинус)*, мы можем ожидать, что в этой новой должности он будет удвоен с помощником. Рассмотрим сначала *realia*, первую сезонную работу, которую Палладий описывает в своей августовской программе в развитии, занимающем более половины главы (9, 8-11).

Nunc, si deerit aqua, eam quaerere ac uestigare debetis: "Именно в этот момент, если воды не хватает, нам придется искать ее и определять ее местонахождение". Речь идет, конечно, о воде, которую нельзя увидеть, потому что она скрыта под землей. Иногда, однако, мы можем увидеть ее непосредственно: если перед восходом солнца мы ляжем на живот, подбородком на землю, а головой на восток, и увидим легкий, живительный туман, поднимающийся и снова оседающий, как роса, то нам достаточно будет выбрать в ландшафте какой-нибудь неподвижный ориентир, пень или дерево: мы можем быть уверены, что в этом месте, каким бы сухим оно ни казалось, есть вода (*aquam latere*). Но количество и качество обнаруженной воды, конечно, зависит от характера почвы: мел, песок разной степени тонкости, гравий, черная или красная порода. Следует также помнить, что именно у подножия высот и в кремнистых породах вода обильна, свежа и полезна для здоровья, в то время как на ровной местности она желтоватая, тяжелая, тепловатая и безвкусная, если только не поступает с более высоких мест.

В другое время, когда на поверхности нет никаких признаков подземных вод, об их существовании можно с уверенностью судить по наличию растений - камыша, ивы, ольхи, тростника, плюща и т. д., - которые растут только во влажной земле. - которые растут только во влажной земле:

После того как местоположение будет примерно определено, его можно определить с помощью одной из следующих процедур. В земле нужно вырыть яму шириной три фута и глубиной пять футов, а перед самым заходом солнца поставить на дно чистую медную или свинцовую вазу, смазанную изнутри, отверстием вниз. Затем яму нужно закрыть тряпкой из палок и листьев и засыпать землей, не оставляя никаких щелей. Если на следующий день, открыв отверстие, вы увидите, что изнутри вазы сочится или капает вода, это означает, что в вазе есть вода. Металлическую вазу можно заменить сухой необожженной фаянсовой вазой и на следующий день понаблюдать, не растворилась ли она от влаги; пучком шерсти и на следующий день понаблюдать, выделяет ли он воду при сжатии; зажженной лампой с полным маслом и на следующий день понаблюдать, погаснет ли пламя, не израсходовав масло. Наконец, можно также разжечь в отверстии костер и наблюдать, смешивается ли пар с дымом от костра, когда земля нагревается. Каждый из этих признаков гарантирует, что вы действительно находитесь над одним или несколькими водоемами. Остается только вырыть колодец, чтобы добраться до него, а если их несколько, то соединить их.

Автор подробно останавливается (глава 9) на опасности удушья, которую могли представлять для землекопов выдыхаемые сера, квасцы и смола, и на мерах предосторожности - открывающихся боковых окнах и каналах для отвода миазмы - которые они применяли. И далее

Колодец должен быть вырыт в виде цилиндра диаметром восемь футов, два из которых займет кладка. Эта кладка должна быть выполнена из туфа или кремня и усилена непрерывным каркасом из деревянных брусков. Если во время рытья земля окажется слишком рассыпчатой или ее размоет сырость, она будет отодвинута со всех сторон вертикально установленными досками, удерживаемыми поперечными деревянными брусками. Это предотвратит попадание рабочих под оползень.

Далее следует несколько способов *проверки* полученной воды (глава 10): не окрашивает ли она чистую вазу и не выпадает ли в ней осадок, быстро ли готовит овощи и не замутняет ли ее прозрачность какими-либо примесями. Затем

Если колодцы устанавливаются на возвышенности, им можно придать вид и использовать как родники, если конфигурация низменной равнины, на которой они будут установлены, позволяет это сделать, открыв овраг под землей в нижней части подъема, до уровня грунтовых вод.

Это первая из двух "водных работ" (вторая - создание отводов), которые Палладий тщательно и казуистично предписывает для жаркого периода, открываемого Нептуналиями, во время которого поверхностные воды испытывают недостаток. Такая последовательность работ и дней означает, что рытье колодцев можно связать с последними июльскими *feriae stativae*, которые, за семь дней до августовских календ, следуют сразу за *feriae* Нептуна, и чья божественная бенефициария, *Фуррина* - это все, что мы знаем о ней непосредственно - позднее произвела на свет "нимф" *Фурринов*.² Есть ряд обстоятельств, которые рекомендуют эту корректировку двух неполных данных, которые время свело вместе: водное произведение без известного божественного покровителя и водное божество неизвестной специализации.

1. Существует внешняя параллель между Фурриной и Фонсом, богом источников. Помимо того, что оба они имели место поклонения за Тибром, на Яникуле (*ara Fontis*, рядом с *могилей Нумы*, Цицерон, *De leg.*, 2, 56), можно заметить одинаковое колебание между единственным и множественным числом для обоих. В случае с Фонсом и Фонтами³ эта особенность вполне оправдана тем, что конкретная вещь, к которой обращается Фонс, - источник - часто встречается в природе в виде группы на небольшом участке земли. По той же причине это оправдано для Фуррины и нимфы Фуррины, если объектом покровительства является колодец. Можно также сравнить двойные посвящения *Фонтибу* и *Нимфе* (CIL., VI, 166; VII, 171).

2. Последний из случаев, предусмотренных агрономом для рытья колодцев, - это колодец, сделанный *in alto*, на склоне холма, "когда равнина внизу позволяет это сделать". Если в первый государственный праздник, следующий за Нептуналией, *фурриналии* (*feriae Furrinales*) касаются рытья колодцев всех типов, и в частности этого, то становится понятно, почему история о переполнении озера Альбаин, миф Нептуналии, продолжается не только созданием отводов, но и рытьем туннеля, который под горой достигает озера немного ниже его обычной поверхности: Это действительно был своего рода колодец-источник (*possunt uice fontis exire*, говорит Палладий о колодцах в *Альте*), который римские инженеры заменили для регулярного использования чудовищным наводнением, которое первоначально пересекало (Денис, Плутарх и др.) или грозивший перейти (Ливий) высокий борт кратера.

3. Расположение двух известных святилищ Фуррины, в Риме и Арпинуме, хорошо согласуется с этой интерпретацией. Римское святилище, на месте, где позже появятся нимфы Фуррины, находится на склоне Яникула (*lucus Furinae*: Cicero, *De nat. deor.*, 3, 46; Plutarch, *C. Gracchus*, 17, 2); однако именно колодцы, открытые на возвышенности или на полпути вверх (*aqua putealis collina*), как считается, дают лучшую воду (уступая только дождевой воде и водопадам, Columella, I, 5, 2). Вода также засвидетельствована рядом со святилищем Арпинума, поскольку в непосредственной близости от него находится небольшой мост, *ponticulus*; и здесь местоположение, похоже, соответствует требованию, чтобы вода не была взята *infima ualle*: тропинка, ведущая к маленькому мосту, проходит по крутому склону, *ualde acclinis*; эти сведения

мы имеем благодаря экскурсии, которую Цицерон совершил в эту местность в сентябрьские иды, после необычайно жаркой жары (*magnis caloribus, non enim meminimus maiores*), и благодаря письму, которое он сразу же написал своему брату (*Ad Qu. frat.*, 3, 1): как и следовало ожидать, вода, наслаждение водой и управление водными ресурсами занимают важное место в этом отчете, формируя контекст, в котором защитник колодцев был бы как дома.

4. Эта интерпретация, наконец, дает простое объяснение имени *Fūrrīna*⁴. Римское название колодца, *puteus*, не имеет определенной этимологии, во всяком случае, не встречается с родственным термином в итальянских языках, как и в любом другом индоевропейском языке; возможно, это технический, религиозный термин (вспомним *puteal*), который был заменен более древним словом.

Хотя в индоевропейском языке нет названия ни весны, ни колодца, многие языки этой семьи используют для их обозначения термины, образованные от одного и того же корня с суффиксом *w*: **bhr-u-n-*, как в германских (гот. *brunna*, "источник" и т.д.), так и в кельтских (v.irl. *tipra* "источник", вероятно, из **to-aith-brewant-*), напоминает санск. *bhurván* "движение вод". Особенно архаичная форма сохранилась в гр. фр́эар, род. п. фр́эато́с (гом. фр́εῖΓαρ) "колодец", которая основана на **bhrē-w-*⁵ /_η (φρῆΓαρ) и имеет точного корреспондента в армянском *albiwr* (из **blewar* < **bre-w-*_с) "родник". Корень хорошо представлен в латинской лексике: это корень *feruēre* "кипеть, бурлить" (ср. в.-ирл. *berbaim* "ид."), а также *defrūtum* "приготовленное вино".

Теперь это имя, засвидетельствованное греческим и армянским, **bhrēwr*_с -, могло привести в латыни только к **frēuor-* > **frūr-*. Но в отличие от первого *r* в *rūrsus* (**re-uorso-*), которое усиливается благодаря его положению в инициале, или *prōrsus*, которое свидетельство его образования делает неустрашимым, первое *r* в **frūr-* подвергалось изменениям. В сопоставимых, хотя и более сложных условиях исчезло слово **trab-er-na* (*taberna* "хижина, магазин"). Слово **frūr-* могло либо постигнуть та же участь, либо, в результате метатезы, получить **fūr-* (ном. **fūr*; ген. **fūrris*). Этого слова не существует. Мы можем думать, что оно существовало (возможно, омофония номинатива с *fūr* "вор", которое является совершенно другим словом: ср. греческое ф́ор "ид.", способствовало его исчезновению в пользу нового *puteus*?) и что оно сохранилось в своем производном, теперь непонятном самим римлянам, *Fūrrīna*, имени богини, в которой мы склонны признать, по причинам, изложенным выше, покровительницу работ по рытью колодцев.

Возможно, на основе этого этимологического значения Фуррину придали более общее значение, которое оправдывает как его древнее значение, подтвержденное существованием *flamen Furrinalis*, так и его позднее угасание: колодцы - это средство эксплуатации, раскрытия даже особого вида воды, невидимой, подземной, которая не "выходит" сама по себе. Наряду с Нептуном, повелителем видимых природных вод от их истоков до моря и дальше, Фуррина могла управлять тайными водами, доступными только человеческой промышленности. Таким образом, она уравнивала Нептуна - отсюда и соединение праздников 23 и 25 июля - но равновесие, которое нарушила бы эволюция, превращение Нептуна в римского Посейдона. Уже владея всеми поверхностными водами, пресными и солеными, Нептун присоединил бы к себе последнюю провинцию "своей" стихии - воды, содержащиеся в подземных карманах, оставив Фуррину, фурринам, лишь подчиненное положение, как у Фонса, и несколько табуреток с нимфами. Но если бог Фонс и, возможно, боги Фонтес, хорошо защищенные ясностью своего имени, всегда понимались как покровители источников или покровители таких-то и таких-то конкретных источников, то Фуррина, а затем и нимфы Фуррины, лишённые этимологической поддержки, в конце концов были сведены к загадке своего имени⁶.

Фонс не мог не появиться в этом контексте: источник и колодец так же различны, как природа и искусственный замысел. Однако в обрядах фериала Фонс и Фуррина не связаны: Фонтиналии наступают позже, 13 октября. Несомненно, это связано с тем, что именно в этот поздний сезон обычно возвращается изобилие воды, подорванное во время жары, когда роются колодцы. Предложения, которые только что были высказаны, оправдывают расстояние между двумя датами, утверждая полную разнородность намерений двух праздников, несмотря на их общее

сырье: Furrinalia касается промышленного изготовления отверстий, через которые внутренние воды силой втягиваются на свет; Fontinalia касается течения естественных отверстий, а также, что легко понять, естественного подъема воды в искусственных отверстиях: в этот день, *в fontes coronas iaciunt et puteos coronant* (Varro, *De ling. lat.*, 6, 22), на источники набрасывают венки, а колодцы увенчивают.

1 Единство жидкого пространства было общепризнанным в античности; все его разновидности имеют один и тот же рисунок и часто одно и то же происхождение; ср. *Илиада* II, 196-197, где говорится об Океане:

ἐξ οὗπερ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα
καὶ πᾶσαι κρήναι καὶ φρεῖατα μακρὰ νάουσιν.

2 Хорошая статья Г. Виссова в журнале Pauly-Wissowa's *Real-Encyklopädie*, VII, 1912, col. 382-383. См. ссылку в S.B. Platner (и Th. Ashby), *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, 1927 (= 1965), p. 318. Надписи, найденные с начала этого века, вокализуют в *o*: *Genio Forinarum*, dative pl. (-ες от -αις) νόμφες Φορρίνες.

3 Хотя множественное число *Fontibus* относится не ко "всем источникам", а к определенной группе источников, Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2^{ed.} 1912, p. 221, n. 2.

4 *rr* гарантируется каменными календарями. В рукописной традиции иногда *rr*, иногда *г*.

5 Все, что Варро может сказать об этом, *De ling. lat.*, 6, 19, таково: *cuius dea honos apud antiquos, nam ei sacra annua et flamen attributus ; nunc uix nomen notum paucis.*

Порты и двери

PORTVNALIA

Незадолго до окончания жары праздник *Портуна* (17 августа) завершает и заканчивает водное увлечение, начавшееся с праздников *Нептуна* и *Фуррины* (23 и 25 июля). Бог "портов" и "ворот" в исторические времена был первоначально богом водных переправ и станций (по воде, в воде), важным на этапе палафитства будущих латинян и обозначаемым в других индоевропейских языках наследниками слова *pr̥tu-.

Здесь не будет сказано ничего нового о Портуне, загадки которого У. Уорд Фаулер в конце прошлого века полагал, что сможет разгадать: "Кто такой Портун, и почему его праздник проходил в августе? Почему он проходил в Pons Aemilius, и где находился этот мост? Можно ли найти какую-либо связь между этим и другими обрядами? На эти вопросы нельзя дать удовлетворительного ответа; обрывки свидетельств слишком малочисленны и сомнительны¹ .

На самом деле, первый и третий вопросы - это одно и то же, и ответ на них не кажется невозможным: личные отношения между *Портунусом* - *deus portuum portarumque praeses*² - и *Нептуном* отражены даже в форме имен, причем последний, вероятно, даже обязан вокализму *ū* своего суффикса первому, в котором *ū* этимологически³ . Более того, если каникулярный период, время маловодья, наполнен прежде всего работой, связанной с водой, то естественно, что он должен быть значительно обрамлен Нептуном, усиленным Фурриной (23 и 25 июля), и Портунусом (17 августа). Что касается второго вопроса, удивительно ли , что святилище такого бога должно располагаться у реки, рядом с мостом и в порту, именно в *portu Tiberino* (Varro, *De ling. lat.*, 6, 19), какое бы точное место ни обозначалось этим выражением? Потому что, хотя за неимением достаточно древних документов отношения между *portus* и *porta* можно представлять по-разному, этимология в любом случае обязывает нас исходить из водного значения⁴ : В Авесте, в то время как *parātu* имеет более общее значение "проход", и особенно "мост" - знаменитый мифический мост Чинват, у порога Иного мира - и иногда "брод", его дублет *pašū*, когда он не обозначает мост Чинват, является просто "бродом": например, о богине воды Анахите говорится, что она остановила одни воды и позволила другим продолжать течь и (таким образом) открыла сухой проход (*huškāt pašūm*) через хорошую реку Вита (*Yast* 5, 78; ср. 77); в кельтских языках галльское *ritu-*, валлийское *ryd*, ирландское *rith* однозначно означают "брод", а соответствующее германское слово стало в скандинавской форме международным названием "фьорд" (сканд. *fjörðr*, из *ferPu-; англосакс. *ford*, в. з.-сл.вс. *furt*). Гипотеза Джулиано Бонфанте остается привлекательной⁵ : *angiportus* (-tum) "узкий переулочек в городе", *porta* "дверь (города...)" могут быть лексическими пережитками палафитской цивилизации, практиковавшейся на севере предками латинов, во время которой для входа в деревни и передвижения использовались водные коридоры с площадками (*portus*). Но если изначальная водная природа бога объясняет дату и место проведения праздника, то значение слова *porta*, "выход на сушу", объясняет единственную известную функцию фламينا Портунуса: натирать жиром "руки Квирина", *внутригородского* покровителя бдительного мира, вероятно, в его храме на Квиринале, очень близко к двум городским *портам* (*Sanqualis, Salutaris*)⁶ .

*

Летние водные *феерии* только что были приведены в порядок, так что несколько комментариев здесь не помешают.

1. У Нептуна, обладающего наиболее общей юрисдикцией, нет фламينا, в то время как у Фуррины и Портунуса, более специализированных, есть свой собственный. У Фуррины есть фламин, а у ее коллеги Фонса - нет. Объяснение этим различиям можно было бы искать в хронологии культов в последнем случае (хотя нет причин считать, что Фонс более поздний, чем Фуррина), но не в первом. Не менее произвольным было бы предположить, что Нептун изначально был "менее важным", чем Фуррина, если не Портунус. Решение, несомненно, лежит в самом определении *фламения*, которое остается для нас недоступным, поскольку нам не удалось определить общий концептуальный радикал, оправдывающий противопоставление богов с фламоном и богов без фламينا. Самое большее, что мы можем сказать, - это то, что значительное число богов с незначительным фламинием имеют очевидную или вероятную связь с деревней, с элементами сельской жизни; но обратное не верно.

2. Три божества, которые мы только что рассмотрели, обладают, каждое в своей области, типологической компетенцией, и не связаны с точкой поверхности воды, подземным уровнем воды или местом причала. Наиболее подверженной таким локальным сокращениям из трех была Фуррина, и, по сути, она появляется поздно во множественном числе, разделив судьбу Фонса. Тем не менее, она сильно отличалась от Ютурны, в которой все было специализировано, поскольку была хозяйкой конкретного источника, и ее почитали люди особого рода, те, кто *занимался artificium aqua* (Servius, *ad Aen.* 12, 139). День ее праздника, *dies natalis* ее храма, также отделяет ее от группы, с которой мы имеем дело: Ютурналии празднуются в середине зимы, 11 января. Однако ее связь с водой предполагает некоторое родство между ней и нашими июльскими божествами, и, конечно, не без умысла *Энеида* делает ее дочерью матери по имени Венилия, в честь одной из женских сущностей, связанных с Нептуном.

3. Ютурна, по-видимому, была взята римлянами из одного из самых древних теологических рассадников, латинского города Лавиниум. Нимфы - *Lumrae, Lymphae* - пришли из Магна-Грации очень рано, но сначала в ограниченном качестве. До того как полная эллинизация религии вернула им широту и неточность *vũμραι*, Рим поручил им не более чем защиту от огня, навязав им распущенность своего *Volcanus*.

4. Попытки придать Тибру религиозное значение, соразмерное его коммерческой пользе и последующей литературной судьбе, не увенчались успехом: река Рима не скрыта под *Volturnus*, как считал Теодор Моммзен, за которым последовал Георг Виссова; она никогда не была *Volcanus*, разве что в воображении Жерома Каркопино; и лишь по легкому упрощению и без последствий один календарь, всего один, называет *Portunalia*, отмечаемую 17 августа в *portu Tiberino* *Tiberinalia*. Является ли эта теологическая и ритуальная бедность Тибра следствием его *адуэнского*, этрусского характера, который с удовольствием подчеркивали писатели великого века? Само название - иностранное: если "*Альбула*", которое приводится в качестве другого названия, является переводом (или оригиналом) этрусского "*Тибрис*" (*Тиберис*), то последнее приходит на ум как южнокавказское слово "белый", которое, по-видимому, было **t(w)et(w)-r-* (грузинское *tet-r-i*; с чередованием *r~én*, *svane twetw(e)-ne-*), *t(w)et-ne-*.

1 Римские праздники периода республики, 1899, стр. 202.

2 Это определение, с определенным восстановлением пробела, дано Варроном через веронского сколиаста, *ad Aen.* 5, 241.

3 *Mythe et épopée* III, p. 42; *La religion romaine archaïque*, 2^eed. 1974, pp. 273-274, 335.

4 Г. Виссова, Roscher's *Lexikon*, III, 2, 1897-1909, col. 2786, игнорирует индоевропейскую этимологию и считает значение "порт" вторичным: это было бы *Einschränkung* более общего значения *Eingang*; он придерживается этого мнения в *Religion und Kultus der Römer*, 2^eed. 1912, p. 112. Такую же ошибку можно найти у К. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, 1960, p. 132. A. Grenier, "Les religions étrusque et romaine", in *Mana*, 2, III, 1948, p. 101, видит в Портуне "гения навигации"; "порт, говорит он, это вход, как и дверь: эти два слова имеют одно и то же корневое значение: *porta, janua*". Портунус сам является своего рода Янусом; в одной из схолий он описывается как *deus portuum portarumque praeses*. По словам П. Фабра, "La religion romaine", в *Histoire des religions* M. Brillant и R. Aigrain, 1955, "подобно Янусу, о котором, возможно, говорят не более чем о несварении желудка - как можно

предположить из прилагательной формы его имени - Портунус является *нуменом* прохода (*portus*), "специализировавшимся" позднее как покровитель римского порта. Но у него был свой фламмин, что, по-видимому, говорит о том, что он существовал отдельно от Януса". Ассимиляция Портунуса и Януса, конечно, вторична и обусловлена близостью их функций.

5 *Atti del Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 117, 2, 1937, p. 53-70. По другим ассоциациям идей, исходя из того же первоначального значения, *portus* ранее имел значения "рыночный склад" и "дом".

6 Нет никаких оснований подозревать или исправлять (например, Латте) примечание Фестуса, p. 238 L¹= 321 L²: *persillum uocant sacerdotes *rudusculum picatum < ex > quo unguine flamen Portunalis arma Quirini unguet*; о значении этого обряда, который согласуется с различными, но сходящимися должностями двух богов, см. *La religion romaine archaïque*, loc. cit.

Эссарты и ожоги

LVCARIA, I, II

Связанные с Нептуналиями и Фурриналиями значительным трехдневным интервалом, загадочные Лукарии (19 и 21 июля), название которых происходит от *lucus*, что означает "поляна в лесу", могут быть прояснены благодаря трактатам агрономов (Колумелла, Палладий), которые предписывают корчевание во второй половине июля. Два дня Лукарии могут соответствовать двум методам корчевания, с *exstirpatio* и без *exstirpatio*, предписанным Палладием и уже Катоном, который использует явно архаичное слово *col-lucare*. Использование вырубок для жилья и обработки земли, безусловно, было необходимо в первобытном Лацио, и этимологическая легенда о Лукарии, возможно, хранит возрожденную память об этом.

Столкнувшись с Лукарией в своем обзоре римских фериалов, У. Уорд Фаулер не смог удержаться от выражения своего разочарования: "Здесь, как и в двух следующих праздниках, которые нам предстоит рассмотреть [Нептуналии, Фурриналии], мы всего лишь "окунаем ведра в пустые колодцы". Ритуал, а значит, и первоначальный смысл этого праздника полностью утрачен для нас, как, впрочем, и для римлян времен Варро¹". И все же, запущенный без достаточной точности, ковш этого превосходного ученого хотя бы нащупал решение. Вот досье на праздник.

1. Название, несомненно, является производным от *lūcus*: **Lūcālia* превратилось в *Lūcāria* в результате частой диссимиляции второго *l* в *r*. Это одно из длинной серии названий праздников на *-ā-lia*, большинство из которых происходит от божественного имени или эпитета (*Opālia*, *Dīuālia*)..., но некоторые из них основаны на коллективном имени участников или бенефициаров (*Iuuenālia*, *Mātrōnālia*, *Pagānālia*...), или на предмете (*Vīnālia*) или месте (*Compitālia*) проведения обрядов.

2. Это место, как и этимологическое объяснение, известно из сокращенного труда Феста (p. 106 L¹= 245 L²): "Лукарии были праздником, который римляне отмечали в очень большом луке, простиравшемся между *via Salaria* и Тибром, в знак того, что, убегая с поля боя после поражения от галлов, они прятали там²".

3. Фестиваль повторяется или распространяется на два последовательных нечетных дня - 19 и 21 июля.

4. Лукария - первый праздник, отмечаемый во второй половине июля.

5. Первые *Lucaria* предшествуют *Neptunalia* (23 июля), вторые - *Furrinalia* (25 июля) с интервалом в три дня, который, по замечанию Виссова, часто указывает на связь намерений между двумя *feriae stativae*; при таком расположении *Neptunalia* оказывается в середине интервала, отделяющего вторые *Lucaria* от *Furrinalia*.

Первая информация, которая, как кажется, одна способна направить исследование, страдает от серьезной двусмысленности. Этимологически *lūcus* - это "поляна, лихтунг", в то время как обычное определение *lūcus* - это "священное дерево". Разумеется, граница между этими двумя значениями не абсолютна, поскольку римляне могли переходить от первого ко второму на ранней стадии развития своего языка, а в период расцвета их цивилизации религиозное и светское смешивались в использовании этого понятия.

С одной стороны, даже будучи признанной собственностью конкретного бога, священная роща при определенных условиях оставалась доступной для профанных действий и экономической эксплуатации. Цензоры сдавали в аренду те рощи, которые были государственной собственностью, людям, которые, соблюдая обязательные религиозные предосторожности, добывали из них древесину, а деньги, добытые из них, которые на самом деле имели религиозное назначение, носили название *lūcar*³. Что касается частных священных рощ, то, по словам Генриха Тевене⁴, "их большое количество в сельской местности слишком сильно затрудняло бы

эксплуатацию и продажу имущества, если бы они строго подчинялись тем же законам, что и общественные священные рощи". Вероятно, исполнение этих законов зависело от совести и воли владельцев или от того, что формальности были очень упрощены".

С другой стороны, никто никогда не был уверен, что в лесу, с которым они столкнулись, не обитают те, кого мы называем духами. В извинениях, которые пастух Овидия приносит Парилию 21 апреля за непреднамеренные ошибки, совершенные им или его животными за прошедший год, он не преминул упомянуть об этих неизбежных нарушениях священных рощ⁵.

Но *Lucaria*, несомненно, очень древний праздник, и эти совпадения между профанным и религиозным, наблюдаемые в развитом обществе и в одомашненной среде, не проливают никакого света на *lucus* или *luci*, которые фигурируют в его названии. Не решаясь на это, мы можем сделать два наблюдения, основанных на здравом смысле, которые указывают в одном и том же направлении. Ни при каких известных обстоятельствах почитание или воздаяние людей не адресовано *лукусу* в его материальности, деревьям как деревьям; оно адресовано личному божеству или божествам, известным или неизвестным, которые его населяют; поэтому было бы странно, если бы в виде исключения "*лукус* в себе", конкретный *лукус* или один из представителей вида, или сам вид, был объектом, бенефициаром, эпонимом обрядов 19 и 21 июля. С другой стороны, значение "*расчистка, вырубка*" становится все более приемлемым по мере углубления в прошлое, во-первых, потому что оно ближе к этимологии, а также потому, что в начале латинского заселения леса и вырубки, конечно, представляли больше проблем и занимали больше людей, чем при Августе: *silvae*, *nemora* были не просто островками посреди густонаселенной и интенсивно обрабатываемой земли, а занимали большие участки. Тонкие отношения между группами людей и массами деревьев были ежедневным, ежечасным опытом. Преллер, которого цитирует Уорд Фаулер⁶, написал очень хорошо:

Nemus и *lucus*, как и многие другие слова, напоминают нам о древнеиталийской жизни в лесах и на полях. *Nemus* означает "пастбище", *lucus* - "поляна" в лесу, где люди селились и сразу же учитывали интересы лесных духов, в частности Сильвануса, который является одновременно богом дикой жизни в лесу и богом поселенца, который приходит туда жить.

Затем Уорд Фаулер цитирует текст Катона, к которому мы еще вернемся, поскольку в нем сказано больше, чем думает мой почтенный предшественник, а затем предлагает интерпретацию Лукарии, которая отступает от Преллера⁷:

Применим эти данные к проблеме Лукарии, с необходимыми колебаниями, и вспомним местоположение *lucus* и дату фестиваля. Тогда мы можем прийти к выводу, что это был культ божеств, обитавших в лесах, граничивших с возделанными римскими землями. Время года, когда собирали пшеницу, а мужчины и женщины выходили в поле, как нельзя лучше подходило для такого умиловивления... Это был один из самых примитивных обрядов в Риме. Именно по этой причине, а также в результате повсеместного захвата земли частными лицами, он вышел из употребления. Роща братьев Арвалов и упадок их культа, обращенного к анонимному богу, представляют собой аналогичный случай на другом конце Рима, в Остии.

Уорд Фаулер прав, основывая свою интерпретацию на календаре, особенно сельском, но то, что он себе представляет, не является удовлетворительным: Не только во время сбора урожая римские крестьяне, мужчины и женщины, бродили по сельской местности, обходя и пересекая леса, нанося более или менее невинный ущерб, подобно овечьим овцам и пастухам: каждый сезон, начиная с последующей пахоты и заканчивая осенним и весенним севом, предоставлял столько же возможностей, сколько и время сбора урожая.

Если мы применим здесь метод, который позволил нам наполнить смыслом *Furrina* и правдоподобным содержанием *Furrinalia*, то зададимся следующим вопросом: среди сельских заданий, предписанных на вторую половину июля, нет ли такого, в котором *luci* является фоном или темой и которое, следовательно, предполагает переговоры человека с невидимыми хозяевами,

идентифицированными или нет, *luci*? Ответ можно найти в трактатах агрономов, которые учат трем вещам:

1. Превращение лесистой земли в голую, пахотную происходит преимущественно "во время убывающей июльской луны". Колумелла говорит об этой двухнедельной неделе (II, 52):

siluestris ager decrescente luna utilissime exstirpatur.

Убывающая луна [в июле] - лучшее время для расчистки (того, что станет) лесного поля от деревьев.

Палладий несколько более точен (8 [= июль], I):

siluestres agri utilissime exstirpabuntur arboribus atque arbustis, cum luna decrescit, desectis radicibus atque combustis.

Это лучшее время, чтобы очистить лесные поля от деревьев и кустарников; это делается во время убывающей луны, путем обрезания корней и их сжигания.

Decrescente luna: два дня Лукарии, 19 и 21, знаменуют религиозное открытие этого периода.

2. Операция, которую только что процитированные предложения резюмируют в нескольких словах, не без некоторой путаницы у Палладия, на самом деле осуществляется в соответствии с одной или другой из двух процедур. Колумелла пишет в разработке "*de siluestri regione in aruorum formam redigenda*" (2, 2, 8 и II):

Nemorosi frutetosique tractus duplex cura est, uel exstirpandis radicibus arboribus et remouendis, uel, si rarae sint, tantum succidendis incendendis et inarandis.

Существует два способа обработки лесных и кустарниковых угодий: либо деревья полностью выкорчевывают и удаляют, либо, если деревья редкие, их просто вырубают, сжигают, а пепел смешивают с почвой при вспашке.

Поэтому планируется использовать два метода, один из которых включает в себя *exstirpatio*, а другой не предполагает удаления *мешанок* с корнями; один - на поверхности, другой - в почве, более или менее глубоко; один также позволяет рубить древесину, а другой превращает ее в удобрительную золу⁸.

3. В то время как предыдущие тексты используют общепринятый язык своего времени - *siluestris*, *nemorosus*, *exstirpare*, *succidere*, - другой, Катона Старшего, содержит более специальную и архаичную терминологию, которую ученые первого века сочли полезным глоссировать: по крайней мере, один из двух методов назывался *conlūcāre*.

Этот глагол является одним из трех известных соединений неаттестованного *lūcāre*: *interlūcāre* (Плиний) означает "прореживать растительный массив, обрезая лишние ветви или растения"; *sublūcāre* (Фест) - "подрезать снизу, очищать нижнюю часть деревьев от ветвей"; что касается *conlūcāre* (*coll-*), то лучшее определение, поскольку оно является дифференциальным, можно найти у Феста (p. 434 L¹= 438 L²; текст Павла идентичен):

sublucare arbores est ramos earum supputare et ueluti subtus lucem mittere ; conlucare autem, succisis arboribus locum implere luce.

Подлукаривание деревьев означает обрезку нижних ветвей и, как бы, посылаение света снизу; в то время как *конлукаривание* означает наполнение участка светом путем обрезки деревьев до уровня земли.

Это значение удовлетворительно: оппозиция *sub-* и *cutn-* передана наиболее естественным образом.

Но другая статья Павла, s. v. *conlucare* (p. 33 L¹= 138 L⁽²⁾), для которой оригинал Феста утрачен, противоречит этой первой глоссе, приписывая *conlucare* значение, близкое к *sublucare*:

conlucare dicebant, quum profanae siluae rami deciderentur officient es lumini.

Конлукаре использовался для срезания веток в оскверненном лесу, которые мешали свету.

Такое объяснение может показаться подозрительным: оно предполагает, что Фест противоречил сам себе, а он редко это делал. Не может ли быть так, что Павел неправильно резюмировал или что переписчик неправильно скопировал? Возможно, после *conlucare* глосса, как и другие, противопоставляла *conlucare* и *sublucare*, но начинала с *conlucare*, чего требовал почти алфавитный порядок репертуара? Тогда Павел или переписчик опустили бы первую часть и перешли к тому, что следовало за второй частью, состоящей из *-lucare...* Однако другие свидетельства указывают на то, что *conlucare* имело два разных значения, в зависимости от того, относилось ли оно к дереву или небольшой группе деревьев, рассматриваемых по отдельности, или к большому массиву, рассматриваемому в совокупности. В первом случае значение было бы "полностью обрезать", в отличие от *sublucare*: так, Columella 2, 21, 3 *feriis non permittitur arborem collucare* "не разрешается *обрезать* дерево в праздничные дни"; Глоссарий Пластида 5, 14, 30 (55, 40) **conlocare* (т.е. наверняка *conlucare*), *deputare* "conl. = обрезать"; Gloss. gr.-лат. διακαθαίρω δένδρον, *conlucare* "конл., я очищаю дерево путем обрезки". Во втором случае смысл будет тот, который привел Фест, - "рубить деревья" (группами или массово) стоя, вровень с землей, и таким образом очищать не стволы, а само место. Обратите внимание, что в слове *succisis arboribus* Фест использует слово, которое Колумелла (2, 2, ii) применяет ко второму способу вырубki леса - *succidendis (arboribus)*⁹.

С Плинием Старшим¹⁰ (который также использует *succidere*), и несмотря на множество переводчиков, включая несколько самых последних¹¹, именно такое значение следует придавать тексту Катона, который уже цитировался, но недостаточно использовался Уордом Фаулером.

В двух главах *De re rustica* (139, 140), настолько тесно связанных между собой, что вторая предполагает существование первой и представлена как дополнение к первой для конкретного случая, даются образцы молитв для использования крестьянином, который заводит дрова¹².

139. - *Lucum conlucare Romano more sic oportet*: так предписывает римский обычай открывать поляну в лесу. Принесите в жертву свинью в качестве искупительной жертвы с такой формулой: "Кто бы ты ни был, бог или богиня, ты, кому посвящено это место, пусть будет достаточно (m.i.m. "пусть будет для тебя *ius*, ration of right, exigible¹³), чтобы свинья была принесена в жертву в качестве искупительной жертвы, с целью совершить насилие над этим освященным местом. Если это я или кто-то по моему приказу приносит жертву для этих целей, пусть это жертвоприношение (также считается) действительным. Поэтому, зажигая эту свинью во искупление, я добрыми молитвами прошу вас быть благосклонным и благосклонным ко мне, моему народу и моим детям. С этими намерениями прошу принять эту закланную свинью в качестве искупительной жертвы".

140 - *Si fodere uelis*: Если вы хотите копать, сделайте следующее со второй искупительной жертвой. Добавьте к формуле слова: "...чтобы завершить работу". Затем продолжайте работу (в течение нескольких дней подряд), каждый день по одной части. Если вас прервут или если между вами и работой встанет общественный или семейный праздник, принесите в жертву (начав работу заново) еще одну искупительную жертву.

Поэтому Катон предусматривает и различает два случая, определенных Колумеллой: *conlucare lucum*, то есть просто *succidere arbores*, сбривая деревья от стоячей древесины; *fodere*, то есть раскапывать почву, если дерево плотное, чтобы извлечь пни с корнями.

Что означает слово *lucus*? Плиний 17, 47, 6, похоже, понимал его в полном, современном смысле: "священное дерево", известное как таковое, хотя и частное. Но в то время, когда писал Катон, значение должно было быть одновременно и менее строгим, и более требовательным: любое дерево, где, по мнению Катона, находились божества, другими словами, практически любое дерево:

Остановись, дровосек, притормози немного,
Это вам не дрова валить...

Мы также можем подумать, что выражение Катона *conlucare lucum* параллельно *pugnare pugnam*, и что *lucus* не имеет другого значения, кроме этимологического: "открыть, посредством **lucatio totale (cum-) lucus*, просеку" - с учетом религиозного риска, связанного с любым нападением на обитель неизвестных богов.

Вступление к молитве "*Si deus si dea es, quoum illud sacrum est...*" говорит само за себя. В большинстве случаев крестьянин-лесоруб ничего не знает и не может сказать о божественном обустройстве места. Более того, неточно переводить эти слова, как это делает М.Э. Брехо⁴; "формула осторожности при обращении к некоторым божествам; за ней должно было следовать имя конкретного божества, которое, конечно, не могло быть дано в общей формуле". На самом деле это распространенное выражение имеет два значения: либо с коллективным значением, как в *carmen* из *euocatio* (Карфаген), "вы, все боги и богини, которые интересуются этим местом" (главное божество могло быть тогда выделено по имени из этой массы); или, со своей собственной величиной неопределенности, "божество этого места, кто бы ты ни был, бог или богиня"; я не думаю, что у нас есть примеры третьей ориентации, теоретически возможной, где неопределенность была бы еще больше, "если есть (чего я не знаю) бог или богиня, которые владеют этим местом..." То же самое можно сказать и о лесах, и о родниках, о которых Сервий, *ad Aen.* 7, 84, мог сказать: *nullus enim fons non sacer*, "нет такого родника, который не был бы священным".

Отношения между двумя главами Катона строятся по образцу отношений между двумя методами: глава 140, *fodere*, предполагает, что глава 139, *conlucare*, уже выполнена: если плотность леса позволяет пахать, *exstirpatio* by *fossio* сменяется *succisio* of **collucatio*, что достаточно только в том случае, если деревьев недостаточно, чтобы лемех мог легко обойти оставленные в земле *mechi*. Оценить и принять решение по второму пункту должен сам крестьянин: *quemadmodum lucum collucare debeas* (в любом случае), но *si fodere uelis* (после оценки).

Возможно, именно это различие оправдывает двойственность Лукарии, праздника, открывающего большую или малую работу по расчистке леса, предписанную на вторую половину июля: поскольку следовало ожидать двух одинаковых технических ответов на две одинаковые потребности, один "труднее" другого, причем второй подхватывал первый, расширяя его дополнительной операцией, можно предположить, что умиловительное религиозное представление было двойным под одним названием. Но в отсутствие малейших сведений о ритуалах (символических?) или празднующих (какие священники?) бессмысленно рассуждать о том, что вторая Лукария, кроме трех довольно невнятных слов, вставленных в молитвенную формулу, добавила к первой.

В то время, когда были написаны наши тексты, единственной целью расчистки земли было открытие новых полей и увеличение обрабатываемой площади поместья в интересах управляющего им виллана. Но в более ранние времена не только растениям нужно было дать место, но и людям: оккупация Лациума, несомненно, в значительной степени была достигнута за счет вырубки лесов. Не забытый в века Катона и Варро, а восстановленный как обычный сельский праздник, Лукарий, должно быть, приобрел совершенно иное значение в первые века существования Рима. Но и здесь мечтать не стоит.

Однако эти размышления позволяют понять, оправдать с определенной точки зрения любопытную этимологическую легенду, которой Рим последних нескольких столетий нагрузил *lucus permagnus*, где продолжали совершаться обряды предков лукариев. Конечно, не стоит принимать ее в том виде, в котором она существует, во всех ее выдумках: как могли уцелевшие после катастрофы в Аллии спрятаться, продержаться хотя бы несколько дней так близко от Рима, когда галльская армия мчалась в том же направлении, к городу? Давно замечено, что такое расположение во времени, вероятно, является следствием того, что *гибель Аллиев* прилась как

раз на 18 июля, бдение Лукария. Но этого было недостаточно: в самой конструкции Лукария должно было быть что-то, способствующее этой связи.

Это нечто, несомненно, кроется в замысле праздника. Если обряды Лукарии были призваны дать человеку возможность занимать участки леса без святотатства, будь то поля или места обитания, то легенда четвертого века, возможно, не более чем драматизация, вдохновленная недавними событиями, этого фундаментального и постоянного служения латинским лесам. Остатки армии, укрывшиеся в *лукусе* обрядов, были актуализацией групп, всех человеческих групп, которые из поколения в поколение навязывали свое присутствие в лесах и, посредством обрядов лукария, превращали это занятие в гостеприимство, которое могли принять лесные духи. В Риме и других местах "историческое" обоснование, которое таким образом дается ритуалу, часто искусственно только в деталях обстоятельств, в то время как действие или событие, которое оно описывает, по своему типу соответствует традиционной цели или значению ритуала.

Когда создавалась псевдоистория происхождения, расчистка земли и ее использование человеком - вспомните, сколько мест в Риме названо по породам деревьев, - вполне могли породить или окрасить несколько персонажей, несколько терминов генеалогии, хотя и без особой последовательности. Я имею в виду албанских предков по имени *Сильвий*, а также Рею *Сильвию*, мать основателя в некоторых историях. Прежде всего я думаю о странном *Λευκαρία*, которое появляется в самом начале воображаемых времен. Плутарх указывает на него в своем каталоге вариантов (*Rom.*, 2, 1):

Другие говорят, что тезка Рима - Роме, дочь Италоса и Ликарии.

И Денис Галикарнасский в своей книге (1, 72, 6):

Другие говорят, что Рим был основан Ромосом, сыном Италоса, чьей матерью была Леукария, дочь Латина.

"*Leucaria*", вероятно, является синонимом "*Silvia*". Подобно тому, как *Λεύκιος* (через влияние *λευκός* "белый"?), которое обычно передает латинское имя *Луций*, аналогично *Λευκαρία* может транскрибировать латинское **Lūcāria*, производное от *lūcar* (*loucar*), которое в некоторых латиноязычных странах, например, в Лукерии, имело значение простого *lūcus*¹⁵. Таким образом, эта бабушка Рима была бы "владычицей эсар, поляны", сравнимой с лесной строительницей Мелузиной, исторический генезис и культурное значение которой недавно исследовали Жак Ле Гофф и Эммануэль Леруа Ладюри¹⁶.

Такое объяснение, ставящее Лукарию в контекст использования человеком лесных угодий, требует целого ряда различных исследований, которые здесь можно лишь вкратце описать. В частности, нам нужно посмотреть, чем идеология этого праздника отличается от идеологии Сильвана, Феронии, которую Рим, несомненно, позаимствовал у своих сабинских соседей, и *Dea Dia*, как она представлена в "Деяниях Арвалов".

Лукарии не являются праздником какого-то конкретного божества. Характерна формула *si deus si dea es*, как мы ее поняли: в лесах, даже самых оскверненных, живут неизвестные, безымянные божества, родственные, но отличные от тех, что живут в соседних лесах. Именно этих богов крестьянин должен примирить в каждом конкретном деле. Официальный праздник, открывающий это время уборки, хотя и отмечается (а как может быть иначе?) в определенном *лукусе*, сохраняет неопределенность, доступность, которых требует множественность и автономия мест, где римские крестьяне будут выполнять свою работу. Не так с Сильванусом. Как Фавн был дома, в самом общем и едином смысле, в сельской местности, а не в городе, так и Сильванус владел частью сельской местности, покрытой лесом, независимо от того, был ли он еще свободен или уже использовался, обглоданный человеком: отсюда его ценность, "цивилизованная" или почти, как хранителя *pastio silvatica*, лесного пастбища, открытого для волов, и даже как защитника сельского хозяйства, виллы¹⁷.

Ферония (*Fērōnia*) - это нечто иное. Несомненно, получившая свое имя от прилагательного **fēro*-, диалектного или сабинского, эквивалентного латинскому *fērus*, она призвана сделать доступными для человека "хорошие", нейтрализующие "плохие" силы *terres ferae*. Богиня дикости, не подавляемая и не укрощаемая, но сохраняемая и эксплуатируемая как таковая, она в ряде известных случаев демонстрирует решимость не покидать, не позволять разрушить или цивилизовать свои убежища, но она благосклонна и помогает там соседним обществам¹⁸.

Dea Dia, характерная для ритуала арвалов, снова отличается. Роберт Шиллинг прав¹⁹, следуя указанию Варрона, *De ling. lat.* 5, 66, который интерпретирует это женское имя через существительное *dium*, которое Paul p. 65 L¹= 186 L², определяет как *quod sub coelo est extra tectum*, "то, что находится под небом без промежуточной крыши". Поскольку арвалы также решительно противопоставляют ту часть обрядов, которая проходит в здании, и ту, которая проходит под открытым небом, вполне вероятно, что функция Dea Dia заключается в покровительстве последней, с переходом от первой (*in domo*) ко второй (*in luco*). Более того, поскольку это различие между двумя обрядовыми декорациями, несомненно, символизирует два этапа в карьере зерновых, до и после их появления из земли, богиня должна в то же время покровительствовать всему, что ей доверил господин Шиллинг: созреванию, *bonus euentus* колосьев кукурузы благодаря благоприятному небу. В этом контексте *майские* операции, когда бледные сущности (*Deferunda*, *Comolenda*, *Coinquenda*, *Adolenda*) руководят удалением нескольких деревьев из *лукуса* Dea Dia, сильно отличаются от тех, что порождают *Lucaria* в июле: они связаны с обычным поддержанием и умеренной эксплуатацией священной рощи, которая каждый год предполагает рубку (*luci coinquendi et operis faciundi*), что приносит деньги, *lucar*.

*

Теперь мы можем прояснить чувство, которое мы выразили в начале нашего исследования, когда столкнулись с изолированным созвездием, образованным двумя *Lucaria*, *Neptunalia* и *Furrinalia*²⁰. Их объединяет то, что они касаются рамок, а также самых общих условий сельской жизни и интеграции человека в природу: жилье, еда, питье, урожай и скот зависят от леса и воды. Конец июля и весь август были самым подходящим временем для этого развития: ясное небо позволяло открывать просеки, со всеми вытекающими отсюда последствиями в виде сжигания и перевозки; истощение рек и даже засуха облегчали создание отводов и бурение колодцев, а также, несомненно, в ранние времена, поддержание водных путей и станций, известных как *portus*.

Мы также подтвердили, что именно это единство намерений, охватывающее различные точки приложения, выражается во внутреннем устройстве целого. С одной стороны, каждый из праздников, связанных с сущностями, и один из праздников, связанных с водами, находятся в концептуальной взаимосвязи, обычно обозначаемой трехдневным интервалом, причем первые *Лукарии* и *Нептуналии* связаны только с поверхностными работами, а вторые *Лукарии* и *Фурриналии* - с вскапыванием почвы. С другой стороны, очевидно, что взаимодополняемость двух видов копания, второй из которых просто воспроизводит первый, расширяя его дополнительным действием, более узкая и менее масштабная, чем взаимодополняемость двух видов эксплуатации воды, где разница не только в технике, но и в самом материале, проточной поверхностной воде, воде, запертой в карманах; это объясняет, почему первая пара праздников, а не вторая, объединена под одним названием.

Случай с *Лукарией* заставляет внимательнее присмотреться к формулам составления других праздников календаря, которые делятся на несколько нечетных дней, разделенных одним или тремя днями: *Карменталии* - 11 и 15 января; *Лемурии* - 9, 11 и 13 мая²¹. На первый взгляд, обоснования не совпадают, как и ситуации. Какое бы значение ни было выбрано для *Карменталий*, которые симметричны по отношению к идам, которые они наиболее тесно обрамляют, отношения

являются взаимодополняющими: по мнению древних, это либо прошлое и будущее, либо два крайних, обратных положения ребенка, который должен родиться, вместо которых некоторые современные люди заменяют растущую и убывающую луны. Цель лемурийских троек - просто усилить процесс: предназначенный для изгнания душ умерших, которые неосмотрительно таятся в домах их выживших родственников²², этот праздник является очистительным, и, как принято в народной медицине и магии, утроение числа раз, и даже утроение числа раз, увеличивает эффективность рецепта²³.

Ближе к середине ночи, говорит Овидий (Быт. 5, 429-444), когда тишина благоприятствует сну, когда умолкли собаки и различные птицы, поднимается человек, не забывший древних обрядов и боящийся богов. На ногах у него нет обуви. Сцепив пальцы рук со средним пальцем, он подает сигнал о своем присутствии, чтобы, если он будет идти тихо, перед ним не возникла легкая тень. Он *трижды* оmyвает руки в воде фонтана. Повернувшись, он берет в рот несколько черных бобов, которые затем выплевывает за спину со словами: "Я выбрасываю эти бобы! Этими бобами я искупаю вину перед собой и своей семьей! Он повторяет эту формулу *девять раз*, не оглядываясь: нам кажется, что тень подхватывает подношение и, невидимая, следует за ним. Он снова прикасается к воде, звеня бронзовым предметом, и просит тень покинуть дом. Еще *девять раз* он повторяет: "Манес моих отцов, выходи! Только после этого он оборачивается, убежденный, что правильно выполнил обряд.

Утроение дней Лемурии - это гарантия того же рода: три поручительства лучше, чем одно²⁴.

¹ Римские празднества периода республики, 1899, с. 183.

² *Lucaria festa in luco colebant Romani qui permagnus inter uiam Salariam et Tiberim fuit, pro eo quod uicti a Gallis fugientes e proelio ibi se occultauerint.*

³ Festus p. 106 L¹= 245 L²(запись, следующая за записью Lucaria).

⁴ S. v. *lucus*, *Dictionnaire des Antiquités* by Darenberg and Saglio, col. 1355b-1356a.

⁵ *Fast.* 4, 751-752.

⁶ *Op. cit.* p. 183.

⁷ *Ibid*, p. 184.

⁸ Вергилий, *Георг.* 2, 207-211, посвященный качеству почвы, описывает грабление в четырех стихах, но упоминает только первый прием:

*aut unde iratus siluam deuexit arator
et nemora euertit multos ignaua per annos
античные дома с мешаниной в руках
eruit : illa altum nidis petiere relictis ;
в кампусе rudis enituit impulso uomere...*

См. прекрасный миф о происхождении этой операции во второй руне "Калевалы".

⁹ *Succidere* - "резать ногой"; так, Цезарь, *De bello Gall.* 4, 38, 3: *omnibus eorum agris uastatis, frumentis succisis, aedificiis incensis*; 5, 9, 5: *crebris arboribus succis omnes introitus erant praeclusi.*

¹⁰ Плиний, *Nat. hist.* 17, 267 (последнее предложение книги).

¹¹ Например, E. Brehaut, *Cato the Censor on Farming*, 1966, p. 119-120. Но P. Tielscher, *Des Marcus Cato Belehrung über die Landwirtschaft*, 1963, p. 136-137, переводит хорошо: "Einen (heiligen) Hain soll man auf römische Art so lichten" (139); "Wenn du (den Boden des Haines) umgraben willst" (140); но нет необходимости указывать *lucus* как "heilig", что, к тому же, не учитывается в комментарии (p. 337): "*lucum collucare* heisst hier einfach 'einen Wald abholzen'; *lucus* ist ursprünglich 'Lichtung im Walde' und *lucare* 'eine Lichtung im Walde aushauen'."

¹² Названия двух глав принадлежат не Катону, а взяты из старого свода: "*Quemadmodum lucum collucare debeas*"; "*Si fodere uelis altero piaculo quid facere debeas*".

¹³ Я перевожу *siet*; если читать *est*, то "*uti tibi ius est*" означает просто "по праву".

¹⁴ *Loc. cit.* p. 35, n. 3.

15 CIL, I²401 = IX 782 (= ILLRP. 504), с конца IV века: *in hoc loucarid stircus ne quis fundatid neue cadauer preiecitad neue parentatid*.

16 *Annales* 26, май-август 1971 (специальный выпуск "Histoire et Structure"), p. 587-622, "Mélusine maternelle et défricheuse".

17 О Сильване см. *La religion romaine archaïque*, 2^eed., 1974, p. 351.

18 О Феронии, *ibid*, p. 416-422.

19 "Dea Dia dans la liturgie des frères Arvales", *Coll. Latomus* 102 (= *Hommages à Marcel Renard* 2), 1969, pp. 675-679. О сущностях Deferunda, Commolenda, Coinquenda, Adolenda, *La religion romaine archaïque*, p. 52 и п. 1.

20 Выше, стр. 21-22.

21 Случай с двумя консулиями (с Opiconsivia и Opalia) и двумя обрядами *tubilustrum* различны; см. *Idées romaines*, 1969, p.289-304; ниже, p.142.

22 От призраков трудно избавиться: они возвращаются день за днем, чтобы преследовать тех, на кого они затаили злобу, и, несомненно, других живых людей тоже: Гораций, *Эподы*, 5, 89-95 (ребенок проклинает ведьм, которые принесли его в жертву):

diris agam uos ; dira detestatio

nulla expiatur uictima.

Quin, ubi perire iussus expirauero

ночной фуруп

petamque uoltus umbra curuis unguibus

(quae uis deorum est Manium)

et inquietis assidens praecordiis

pauore somnos auferam.

23 Плиний, *Nat. Hist.* 28, 36: "*etiam nunc ratione terna despuere deprecatione in omni medicina mos est atque ita effectus adiuuare ; incipientes furunculos ter praesignare ieiuna salua.*

24 Р. Шиллинг, "Ovide interprète de la religion romaine", *Revue des études latines*, 45, 1968, pp. 225-226.

Огонь и ветер

Введение

После лесных и водопроводных праздников во второй половине июля каникулярный период развивался однообразно до Портуналии 17 августа, без каких-либо обрядов, кроме регулирующих *feriae Iouis* 13-го числа и 9-го числа, празднования публичного жертвоприношения *dies natalis* в храме Сола, сезонного бога, на Квиринале. Несомненно, это было связано с тем, что длительные работы, подготовленные в целом в рамках общественной религии, впоследствии свободно продолжались по прихоти частных инициатив. Архаичный бог Портунус, больше не имевший отношения к водам, за исключением того, что континентальный *portus* оставался рядом с *portae*, руководил завершением этих работ: рамки сельской жизни были восстановлены или реабилитированы.

Теперь на первый план вышла новая проблема. Она напрямую касалась безопасности почвенной продукции, которая уже прибывала или только что достигла зрелости. Эуэнтус первых должен был быть защищен от главных атмосферных угроз - бурь и порывов, а хранилища вторых - от более земных опасностей, таких как порча и, прежде всего, пожар, которым способствовали высыхание природы и все еще чувствительная пыльность солнца. Первой потребности отвечают *Vinalia rustica* 19 августа и *Volturnalia* 27-го; второй - *Consualia* 21-го, соединенная с *Opiconsivia* 25-го интервалом в три дня, в середине которого, 23-го, находятся *Volcanalia*. Таким образом, образовалось двойное созвездие совместных праздников, использующее более сложную формулу, чем формула четырех праздников во второй половине июля.

Это созвездие также организовано по другим линиям: Консуалии и дополняющие их Опиконсивии относятся к мерам предосторожности, по сути, к технической работе, строительству и содержанию зернохранилищ, силосов или амбаров, а также их содержимого; *Vinalia rustica*, *Volcanalia* и *Volturnalia* относятся, с одной стороны, к атмосферным условиям, которые зависят не от человека, а от богов, управляющих явлениями - Юпитера бури, дыхания *Volturnus* - и, с другой стороны, к чуме, с которой человек может бороться, но не всегда может предотвратить, и которая принадлежит особенно двусмысленному и тревожному богу *Volcanus*.

Мы начнем с фестивалей второй группы, *Volcanalia* и *Volturnalia*, оставив на время *Vinalia rustica*, несмотря на необходимость: сам факт, что они касаются винограда, а вино является их конечной целью, означает, что их следует рассматривать отдельно, в сочетании с другими фестивалями, посвященными этой теме, которые не имеют аналогов.

Пожирающий огонь

VOLCANALIA

Судя по божественному персоналу, появляющемуся рядом с Вулканом, главная цель Вулканалии 23 августа - предотвращение пожаров, особенно амбарных, которым благоприятствует жаркий сезон. Но важно, чтобы сам бог занял свое точное и ограниченное место в теологии. Его имя, имеющее спорную этимологию, ничему не учит. Напротив, оно легко определяется по отношению к Весте как разрушительный огонь, как мужской огонь (даже в очаге), как огонь не только религиозный, но и профанный, а возможно, и как простой поэтический синоним ignis. Были предложены различные расширения (Volcanus прежде всего бог Тибра; Volcanus ослепительный бог; Volcanus суверенный бог или даритель суверенитета), ни одно из которых не является приемлемым.

Если не заполнять короткое, но связное досье гипотезами и домыслами, то Volcanus, похоже, наделен точной функцией, причем важной. Он связан с Вестой, о чем хорошо знали организаторы лектистерна 217 года, когда поместили эти два божества на одно ложе¹. И эта связь завершает теорию земных пожаров, очень близкую, как я уже показывал в другом месте, к ведической теории².

С одной стороны, в круглых, неориентированных *aedes Vestae* августейшие жрицы хранили очаг Рима, неугасимый, чистый огонь, который выражал и гарантировал укорененность Рима в своем уголке мира. С другой стороны, перед многими храмами время от времени зажигались костры для приношений, *arae*, которые также находились под покровительством Весты, чтобы донести до богов намерения людей, и об этом предназначении ясно свидетельствует форма зданий, к которым они прикреплены: уже не круглые, а четырехугольные, ориентированные, другими словами, ритуально и мистически привязанные к четырем кардинальным точкам, к областям неба. Этот римский символизм *rotundum* и *quadratum* перекликается с тем, который в ведической Индии предписывает разводить два главных костра на любой жертвенной площадке и который литургические книги, к счастью, сохранившиеся, комментируют с желаемой ясностью: *gārhapatya*, огонь *gr̥ hápati*, "хозяина дома", - это, собственно, огонь очага, в принципе неугасимый, земной полюс всей церемонии, и именно возле него, во время развития обряда, стоит жена жертвователя. Он используется для зажигания других костров, но не передает жертвоприношение; это, говорят брахманы, "этот мир", "земля"; следовательно, область, на которой он покоится, круглая, как земля. С другой стороны, *āhavanīya*, огонь, передающий жертвоприношения богам, у которого стоят и жертвователь, и *жрец-брахман*, руководящий жертвоприношением, отождествляется с небом; следовательно, он покоится на четырехугольной площади, ориентированной в соответствии с кардинальными точками. Таким образом, Рим во всей его полноте можно определить на индийском языке как обширную и постоянную священную площадку, на которой может гореть не только один "огонь хозяина дома", но и неограниченное количество специализированных "жертвенных костров"; три основных различия между *урбами* и индийской площадкой заключаются в том, что 1° индийская жертвенная площадка является временной; 2° что она устанавливается на окраинах поселений; 3° что, наряду с единственным "костром домохозяина", она имеет только один недифференцированный "огонь для жертвоприношений", пригодный для всех служб, как и сами индийские жрецы. Различия в истории и характере ведической и римской цивилизаций, таким образом, по-разному определяли применение старых общих принципов, которые, тем не менее, остаются ясными.

Но ни Индия, ни Рим не ограничились этим двойным религиозным использованием огня. К двум основным жертвенным кострам в ведических ритуалах добавляется третий, расположенный отдельно от них и от линии, соединяющей их. Это "огонь юга", огонь защиты, призванный остановить и уничтожить любое наступление злых духов³; "голодный огонь" тоже, говорится в

тексте *gvédiq*ue, который противопоставляет его двум другим по этому признаку⁴. Таким образом, ведическая Индия объединяет три разновидности огня на жертвенном поле: огонь, олицетворяющий сущность и земные привязанности жертвователя, огонь, сражающийся с врагами жертвы⁵, огонь, несущий жертву богам на небо. Эти три огня являются как бы проекцией на земную плоскость трех общих форм огня, распределенных между тремя мирами и представляющих собой, снизу вверх, огонь земли (наш), огонь атмосферы (Молния), огонь неба (Солнце)⁶.

Однако менее систематично Рим также выделил эту форму огня, совершенно отличную от двух других, которым покровительствовала Веста, и возложил ее на Вулкана: Огонь, который пожирает и уничтожает, во благо или во зло, является элементом и средством действия этого бога, который в каждую эпоху отвечает за пожары⁷; который, подобно Луа Матер, богине Растворения, получает на поле боя, чтобы уничтожить его, оружие, отнятое у противника⁸ или, после *deuotio*, оружие, ставшее бесполезным у *deuotus*, если он выживет, то есть если боги отвергли его как жертву⁹; чей храм, как и храм Марса, находится за стенами; чей старый алтарь, под открытым небом, на *Вулкане*, кажется, стоит на страже в одном конце Форума; чья связь с палящим и иссушающим солнцем кажется доказанной, если не подозрительными ассимиляциями античных ученых¹⁰, то, по крайней мере, самой датой его дня праздника.

Вулканалии отмечаются 23 августа, на другом конце периода сильной жары, который всего месяцем ранее, 23 июля, Нептуналии ознаменовали началом¹¹. В это время, когда природа пересохла, а урожай был только что собран, опасность пожара была велика как никогда, и, несомненно, именно от этой опасности в первую очередь был призван избавить праздник бога¹²: в этот день, действительно, фрагмент Деяний Арвалов, к сожалению, изуродованный, но ясный, предписывает жертвоприношения четырем божественным силам в четырех местах вокруг города, ассоциация которых имеет большое значение (*CIL.*, I, p. 326):

[... нимф]его в лагере (o) *Opi Opifer (ae) [? in Foro]*, *Quir (ino) in Colle*, *Volk (ano) [in] Comi (tio)*.

Места расположения не удивительны: каждое божество здесь как дома, либо через место поклонения, либо через свою функцию¹³. Присутствие Опса доказывает, что обряды были в основном связаны с урожаем, "изобилием", на которое рассчитывали римляне (*opifera*). Квири́н был и богом, возглавлявшим куриальную организацию, и богом, который через свой фламин на Робигалии, затем на Консуалии (праздник Конса, соратника Опса) и через себя на Квириналии несколько раз в год демонстрировал свою заботу о зерновом обеспечении общества, заботу о самом зерне на разных этапах его жизни (защита от демона ржавчины; помощь в сборе урожая, в обжаривании): Таким образом, он и Опс заинтересованы в этой новой религиозной мере по защите продовольственного капитала. Что касается нимф, то их основной функцией в Риме была борьба с пожарами, и их гибкие отношения с источниками воды делают их здесь особенно уместными: разве мы не знаем из Плиния, *N.H.*, 28, 5, 4, что когда на пиру произносилось слово "огонь", под стол немедленно бросали воду¹⁴? Такая обстановка не оставляет сомнений в смысле вулканалий: Вулкана умиляли, просили воздержаться¹⁵. А учитывая, что жертвоприношения совершались в городе, вполне вероятно, что, помимо урожая, все, чему угрожали пожары сезона, стихийные или случайные, было призвано воспользоваться *рах* бога¹⁶.

Однако, поскольку Вулкан был не демоническим существом, как, например, Робигус, которого в свое время призвал *flaminus* Квирина, а богом, возможно, что негативная процедура 23 августа была соединена с позитивной молитвой. Действительно, бывают желательные сгорания, полезные аннигиляции. Как на поле боя Вулканус получает освящение оружия, отнятого у врага, так и земледelec иногда прибегает к разрушительному огню. Именно в конце лета Колумелла предписал задачу, которую выполняло все латинское крестьянство, - каждый год устраивать великолепные представления пылающего огня (6, 23, 2):

Leuis autem cura pascui est. Nam ut laetior herba consurgat, fere ultimo tempore aestali incenditur. Ea res et teneriora pabula recreat et sentibus ustis fruticem surrecturum in altitudinem compescit.

Пастбища (для волов) не требуют особых усилий, поскольку единственный способ обеспечить обильный рост травы - это поджечь ее почти в конце лета. Эта операция возвращает пастбищам мягкость и в то же время, сжигая колючки, предотвращает рост подлеска.

Так же и Палладий (9 [= август], 4):

Nunc urenda sunt pascua, ut et aliorum fruticum festinatio reprimatur adstirpes et incensis aridis nova laetius herba succedat.

Сейчас самое время сжечь пастбища, чтобы стебли слишком быстро растущих трав оказались рядом с корнями, и по мере сжигания сухих трав вырастали новые, более обильные.

Как могли праздновавшие 23 августа не думать о тех плодородных днях, что лежат за углом?

Амбивалентность Вулкана сопряжена с другой внутренней оппозицией, заложенной в самой его природе, в динамике всего огня. Ведические индийцы размышляли о свойстве огня, и только он один среди элементов, обновляться, постоянно порождать себя: под именем *Tanūnapāt* "нисходящий из себя" они сделали его особой сущностью, одной из многих разновидностей Агни. Римляне тоже думали об этом, даже более широко, поскольку именно полная эволюция всего огня, который однажды разгорелся, похоже, породила две женские сущности, связанные с Вулканом и не образующие на самом деле пары, - Майю и Стату. На алтаре или в очаге, как в костре, огонь распространяется по своей воле, расширяя поле своего действия, пока находит горючий материал; затем, по своей воле, он прекращается, когда топливо исчерпано или когда в дело вступает вода или молитва. Роль Статы, о которой известно из записки Феста и нескольких надписей, не вызывает сомнений: она останавливает огонь или предотвращает ущерб¹⁷ :

Statae Matris simulacrum in foro colebatur, postquam id Sulla strauit (manuscript: collastrauit), ne lapides igne corrumperentur, qui plurimus ibi fiebat nocturno tempore. Magna pars populi in suos quique uicos rettulerunt eius deae cultum.

Статуя Стата Матер почиталась на Форуме с тех пор, как Силла приказал вымостить его, чтобы камни не портились от костров, которые в изобилии зажигались там по ночам. Впоследствии многие римляне перенесли культ этой богини в свои районы.

Этимологически другая сущность противоположна этой. Ее имя, *Maia*, является одним из длинного списка теонимов, образованных от апеллятива или прилагательного с помощью процессов, которые не являются обычными производными (например, *Flora*, *Anna Perenna* и т. д.): оно вызывает сравнительную *форму maior* или, в просторечии, *hands*. Так же как *maiestas* - это состояние того, что больше, того, что занимает более высокую ступень в шкале достоинств, *Maia* должна быть олицетворением самого процесса увеличения¹⁸ - не дифференцированного органического развития (что для домашних растений является делом Цереры), а однородного расширения, за счет расширений, в поверхности, в высоте, в количестве. Столь обширное и абстрактное умение делало ее доступной для многих применений, как буквальных, так и фигуральных, из которых ассоциация с "пожирающим огнем" была, несомненно, лишь самой популярной. Это объясняет, почему, также связанный с месяцем "май" по какой-то другой причине (игра слов? или более глубокая связь, если "*Maius*", название последнего месяца, в котором дни еще заметно растут, также основано на первой части слова *maior*?), он нанял фламмин Вулкана, который не имел прямого отношения к этому месяцу, чтобы служить ему в день Календеса¹⁹ . Менее формально, чем ассоциации Марса с Нерио и кротами, Квирина с Горой и виритами, Нептуна с Салацией и Венилией²⁰ , ассоциации Вулкана с Майей, с одной стороны, и со Статой - с другой, выражают биполярный анализ, если не области или действия, то, по крайней мере, проявления бога.

Из древнейшей теологии Вулкана только две черты можно проследить по историческим происшествиям или давно сохранившимся народным обычаям. Обе они находят замечательных корреспондентов в Индии.

1. Индийская теория трех земных огней, в которую, как мы только что видели, Рим внес свой вклад через различие между Вестой (*foci, arae*) и Вулканом (*incendia*), сочетается с теорией трех огней, вертикальных, если хотите, распределенных в трех наложенных друг на друга частях мира: солнце в небе, молния в атмосфере и, на земле, собственно огонь, наш огонь²¹. Более того, эти две системы считаются взаимозависимыми, поскольку два из земных огней (огонь подношения и огонь защиты) относятся к силам, расположенным над землей, где по-настоящему укоренен только огонь хозяина дома: например, в ритуале зажигания трех огней жертвенной зоны слово *bhūh* "земля" произносится, когда речь идет о *гартхапатьяе*, слово *bhuvah* "атмосфера" - когда речь идет об огне защиты, слово *svah* "небо" - для огня подношений. Обучение, которое всегда приводило индийцев к великим классификациям, ясным в своем принципе и иногда произвольным в своем содержании, даже побудило некоторых теологов разделить совокупность богов между этими тремя уровнями за тремя лидерами, которые являются богами солнца, молнии (или воздуха) и огня, Сурья, Индра (или Вайю) и Агни²².

Если мы не знаем, о чем думали первые римские врачи, то у нас, по крайней мере, есть доказательства того, что они тоже осознавали, причем оригинальным способом, глубокое единство трех видов огня, распространенных на разных уровнях мира, и устанавливали между ними связи, две за двумя, как показывают некоторые особенности святилища Весты и Вулканала на территории города.

С одной стороны, именно в Вулканал (*район Вулкани*) дважды перевозили жертв молнии: 1° статуя, в которой, как предполагалось, был узан Гораций Коклес, стояла на Комиции; в нее ударила молния, и она была немедленно перенесена на соседний Вулканал (Aulu-Gelle, 4, 5); 2° однажды в Цирке молнией был поражен *Лудий*; первоначально его похоронили на Яникуле, но после чудес и по указанию "оракулов" (Сивиллиных книг?), сенат приказал извлечь кости; на этот раз они были похоронены на Вулкане, и над ними воздвигли колонну со статуей покойника (Festus, p. 370 L¹= 392 L²). С другой стороны, когда из-за небрежности весталок угасал вечный огонь общественного очага, для его разжигания были предусмотрены два средства: трудная огненная мельница (Paul 94 L¹= 228 L²), которая высвобождала огонь, запертый в дровах; захват солнечного огня (Плутарх, *Нума* 9, 12-14), который дает "чистое и непорочное пламя", ἀνάπτοντας ἄπο τοῦ ἡλίου φλόγα καθάραν καὶ ἀμίαντον. Более того, не исключено, что по случаю Вулканалий материализовалась связь Вулкана с солнцем; по крайней мере, об этом говорит одно из поздних свидетельств: согласно Паулину Нольскому, который считает это постыдным суеверием (32, 139), в этот праздник маленькие люди "развешивают одежду (или ткани) на солнце", *suspendunt Soli uestes*²³.

Мы должны остерегаться заключать из этих практик, что Вулкан, помимо своей собственной функции, содержал в своем определении солнечный компонент, или что он был лично обладателем молнии (что, напротив, этрусский персонаж, ассимилированный Вулкану, является таковым, но со многими другими божествами: Servius, *ad Aen.*, 1, 42): это всего лишь концептуальные сходства, которые, далеко не подразумевая идентичности, наоборот, предполагают различие терминов, которые они соотносят.

2. Индейцы приписывали своему богу Огню особую, смертельную враждебность к рыбам, и обосновывали это одним из случаев романа воды и огня, столь развитого у них.

В богослужебных книгах по-разному рассказывается о том, как Агни, известный нам огонь, сначала пытался уклониться от службы, возложенной на него богами: он видел, как три его старших брата, три таких же Агни, как и он сам, бесследно исчезли²⁴. Когда настала его очередь, он бежал и спрятался в водах. К несчастью для него, к счастью для нас, боги обнаружили его там,

и, не без гнева, ему пришлось признать свою роль²⁵. Однако в отрывке из *Тайттирия Сам хитā*²⁶ объясняется, как боги обнаружили его в этом укрытии, которое он считал безопасным:

У Агни было три старших брата. Когда они несли подношения богам, они умерли. Агни испугался. Так же, - сказал он себе, - и этот Агни (= я) пойдет на погибель! Он спрятался. Он вошел в воду. Боги хотели найти его. Одна рыба осудила его. Он проклял его: "Пусть (люди) убьют тебя любым способом, ты, который доносил на меня! Вот почему (люди) убивают рыбу любыми способами, потому что она проклята...

Таким образом, враждебность Агни обращается против всей расы рыб, и этот небольшой эпизод служит этиологическим оправданием незавидного обращения с ними человека. Тема вновь появляется в эпосах. *Махабхарата*, в 3, 222²⁷, продолжает излагать сложную теорию пожаров, которая несколько раз встречается в поэме. Так, один из огней по имени Саха - "зародыш вод, хозяин земли, носитель атмосферы, хозяин великого" - чтобы избежать замыслов богов, охваченный страхом, вошел в океан. Боги искали его и преследовали. Он сменил место убежища, но не раньше, чем попросил Атхарвана принять облик огня и заменить его на службе богам. Но он рассчитывал обойтись без рыбы²⁸:

Рыбы осудили его. В гневе Агни сказал им: "Вы будете хороши для того, чтобы вас съели, в разных видах, телесные существа!"

С другой точностью, которая дает полное разрешение на ловлю и торговлю рыбой, здесь опять же особая ненависть Агни оправдывает печальное положение рыбы.

Однако два кратких свидетельства, различающиеся в нескольких деталях, по крайней мере, сходятся в ритуальном подтверждении схожих отношений между Вулканом и рыбой.

Piscatorii Ludi, - говорит Фест (274 L¹= 345 L²)²⁹, - это игры, которые каждый год в июне празднуются на другом берегу Тибра римским населением города, для рыбаков Тибра, чей заработок не попадает на рынок, а почти целиком уходит в район *Volcani*, потому что этот вид мелкой живой рыбы предлагается этому богу вместо человеческих душ.

С другой стороны, Варро, перечисляя празднества, чьи имена и намерения он объясняет, говорит следующее (*De ling. lat.* 6, 20)³⁰:

Вулканалии получили свое название от *Вулкана*, чьим праздником они являются; в этот день люди, чтобы искупить свою вину, бросают одушевленные существа, *animalia*, в огонь.

В извещении Феста, которое трудно понять, возможно, пропущена фраза, относящаяся к Вулканалиям и возвращающая ко дню Вулканалий "облаву" *pisciculi*, которую текст, как мы его читаем, похоже, либо распространяет на весь год, либо относит к июньским *Piscatorii Ludi*. В любом случае, безусловно, необходимо сравнить - с указанием его *animalia*³¹ en *pisciculos* - предложение Варрона со второй частью этого уведомления Феста: на Вулканалии, в качестве компенсации за человеческие души (Varro: *pro se*; Festus: *pro animis humanis*), это были маленькие живые рыбки, которые римляне бросали в свои домашние костры, купив их у рыбаков на Тибре, в районе Вулканов (если Вард Фаулер прав), или, возможно, более просто, бросали в костры, зажженные по этому случаю в районе Вулканов³². В обеих гипотезах прослеживается вкус Вулкана к этому исключительному виду жертв и, кстати, его связи с рыбаками и их прибылями.

Римляне классической эпохи не записали и, несомненно, уже не знали о существовании рассказа, оправдывающего бросание маленьких живых рыбок в огонь во время Вулканалий. Индийская аналогия и тот факт, что связь "огонь-вода", используемая в Индии для введения проклятия Агни на рыбу, похоже, также использовалась в Риме в общих чертах, позволяют представить смысл, если не форму, такого мифа, если он когда-либо существовал.

Мы хотели бы найти правдоподобную интерпретацию имени бога, так хорошо вписанного в столь архаичную теорию огня. На сегодняшний день это невозможно. Этрусская гипотеза не выдерживает критики. В книге Марциана Капеллы Volcanus (или Volcanuses) (в частности, Volcanus Jouialis) - это всего лишь приблизительный перевод на латынь имен этруских богов, явно связанных с огнем, но накладывающихся на римский Volcanus не больше, чем этруские "пенаты" на то, что это слово означает на латыни. Что касается аббревиатуры Vel, которую мы читаем на одном из квадратов Foie de Plaisance³³, то это порочный круг - дополнять ее Vel (χans) и затем приводить ее в поддержку существования этруского бога с таким именем³⁴: с таким же успехом можно предположить, например, Vel (θu-) ; кроме того, хорошо известно этруское имя, которым обычно переводят Гефеста: Seθlans, и было бы необычно, если бы на гадательном инструменте, на техническом инструменте, каким является печень, это имя было в исключительных случаях заменено на *Velχan-, о котором нет никаких других свидетельств и который, удваивая Seθlans, мог быть в лучшем случае только транскрипцией курсивной формы, как Herma, греческая транскрипция, удваивает только один раз, на зеркале, Turms, который является обычной interpretatio tusca Гермеса³⁵. Наконец, существование, в чем нельзя сомневаться, этруского художника по имени Volca, которому приписывались знаменитые терракотовые статуи, недостаточно для аутентификации *Vel (χans) как корреспондента греческого кузнеца Гефеста - более того, правильно римский Volcanus, до интерпретации как Гефест, не был ни кузнецом, ни художником³⁶.

Сравнение, предполагающее очень древнее родство или прямое или косвенное заимствование, с критским Γελχανος, божественным именем, несомненно, доэллиническим³⁷, фонетически возможно, но мы не должны забывать 1°, что ударение слова и, следовательно, количество α, не гарантированы; 2°, что, если предположить, что α длинное, то доэллинический финал [-āvo- (-ηvo-) очень редок в греческом языке] и латинский суффикс прилагательных -āno- (Siluānus, Albānus, humānus, montānus и др.), безусловно, не имеют одного и того же происхождения, что уменьшает громкость звуков, сравнимых с Γελχ-, Volc-, и увеличивает шансы на случайную встречу. Чтобы сделать эту связь правдоподобной, должна была бы проследиваться какая-то поразительная аналогия между атрибутами или поведением двух богов. Этого не происходит. Согласно Гесихию, Γελχάνος - это "Зевс, среди критян" (ὁ Ζεὺς παρὰ *Κρησί), а изображения названного Γελχανος, встречающиеся на монетах из Фестоса, - это изображения обнаженного юноши, сидящего на дереве или на нем, правая рука которого опирается на пень, т. е. представляют собой мифическую сцену, три элемента которой не имеют никакой связи со знаком или должностью римского бога, не вызывают даже того, что ему свойственно: разрушительный огонь.

Уже древнее приближение Волчаны к ведийскому vārcas, avestic varəcāh, удовлетворительно для звуков и приемлемо для смысла³⁸: в то время как слово avestic используется только образно (Bartholomae: "Kraft, Tatkräft, Energie"), vārcas "сияние" чаще всего, в R̥gVeda, является свойством или даром Агни, бога огня, иногда Сурьи, бога солнца, и связано с функцией воина. Трудность заключается в другом: в латыни нет ни одного отглагольного или именного производного от этого состояния корня, в частности, ни *uolcus, ни *uolca, и нет причин думать, что они когда-либо существовали; теперь, присоединенный к апеллятиву, латинский суффикс -āno-, -āna-, во всех известных случаях, требует перед собой столь же латинского слова (silua, arca, humus, mons и т.д.).

Другая этимология была предложена в 1949 году осетинским ученым В.И. Абаевым³⁹. В мифологии, вернее, в эпосе осетин, являющихся последними потомками скифов⁴⁰, есть кузнец, бог или почти бог, обычно называемый Курдалаегон, от которого можно узнать kurd "кузнец", и, кажется, Алаегон, отчество на -он, образованное от имени одного из трех великих родов нартских героев, "рода первого назначения", Алаег (nom. pl. Alægatae), вероятно, происходящего от *ārya-ka- (соответствующие черкесские имена и др, заимствованы из осетинского). Широко засвидетельствованное в этой форме, это имя отмечается несколько раз Kurdalæugon (следовательно, татарское заимствование в тексте, опубликованном в 1881 году, Alaугan⁴¹) и один раз Kurdalæwærgon⁴². Г-н Абаев считал, что эта последняя, более содержательная форма, lectio

difficilior, была примитивной формой, впоследствии измененной и упрощенной в двух направлениях, и он анализирует название *Kurd-alæ-wærgon* "Кузнец Арыа Вæргон", только это последнее слово является правильным названием персонажа. Теперь -wærgon (< **uarkāna*- или **urkāna*-), отмечает он, фонетически почти накладывается на *Vulcānus*, *Volcānus* (< **uelkāno*- или **ulkāno*): два бога-кузнеца у римлян и осетин носят, таким образом, одно и то же имя. И это имя - не что иное, как производное от названия волка (индо-ир. **u r̥ka*, санскр. *vṛka*), которое, несомненно, из-за ономастического табу, исчезло из осетинского (где волк называется *biræg*, слово, возможно, заимствованное из языка саков), а также из латинского (где укоренилась диалектная или сабинская форма *lupus*; ср. *uulpes* "лиса"), но которое оставило следы в осетинском языке в именах собственных, например, в имени легендарного персонажа, Нарте *Вæрхæг*, и которое также появилось в названии страны "Гиркания" (< **Varkāna*). Г-н Абаев делает вывод, что, следовательно, мы должны думать, что тотемизм все еще присутствовал в религии общих предков иранцев и итальянцев в то время, когда среди них развивалась металлургия, и что бог-кузнец был тогда ассимилирован с тотемом волка, даже присвоив его имя. Эта хитроумная конструкция также наталкивается на трудности.

Что касается формы: 1°латинский суффикс прилагательного -*āno*- и осетинский - *on* (от родительного падежа множественного числа индо-ир. *-*ānām* < индо-эр. *-*ānām*) совершенно различны; 2°лабиовеляр в индоевропейском названии волка гарантирован, и латинское имя бога, понимаемое таким образом, должно быть **Volquānus*; 3°правомерно ли отдавать предпочтение, даже сохранять вариант *Kurd-alæ-wærgon*, засвидетельствованный, насколько мне известно, только один раз, в коллекции текстов на дигорском диалекте, где иероглиф везде называется *Kurdalægon* (*Kurdalæugon* только четыре раза в двух парах)⁴⁵? и в -*læugon*, конечно, необъяснимо, но сокращение *wærg* до *ug* было бы без примера; кроме того, сохранение *æ* в *alæ*- (< **ārya*), внутреннем сложном термине, было бы странным: можно было бы ожидать **Kurd-al-wærgon*.

По существу: 1°легенда о римской волчице (которая, кстати, является животным Марса и не имеет никакого отношения к Волканскому) не является тотемической легендой, не доказывает, что тотемизм практиковался в какой-либо период развития римской религии; 2°ни в Риме, ни в осетинском фольклоре нет никаких ископаемых свидетельств, связывающих волка с кузнечным искусством или персоналом; 3°если *Курдалегон* действительно кузнец, и только он, то Волкан приобрел это качество лишь вторично, несомненно, в результате его уподобления Гефесту; 4°осс. **wærg* "волк", гипотетическое, возможно, подтверждается скифским (Ольвия) именем Οὐρύδακος, которое может означать только "волкост" (Абаев), но имя нарта *Wærhæg* (а также, вероятно, имя другого нарта, *Wærxtænæg*) не может быть более просто объяснено через *wæræx* "широкий", *wærh*, *wærhad* "ширина" (санскритский корень *urí* "широкий", *várivas* "ширина"; греческий εὐρύς 'широкий' и др.)?

Отдавая предпочтение использованию санскритского *vārcas*, я, тем не менее, воздержусь от обращения к этимологии, чтобы пролить свет на *Volcānus*.

Артикуляция Весты и Вулкана распространяется на область, для которой Индия не может предложить эквивалента, - грамматику: санск. *agní*, мужской род, - название всех огней, в то время как Веста, женский род, и Вулкан, мужской род, разделяли религиозные значения *ignis*, не поддающегося божественному освящению. Это грамматическое различие, несомненно, не случайно, поскольку ни одно из этих двух имен изначально не было апеллятивом, а каждое было образовано для обозначения носящего его божества; в любом случае, оно имело ряд последствий. Здесь я упомяну два основных.

1°Похоже, что очень рано латиняне охотно называли определенные предметы или события именами богов, имевших к ним непосредственное отношение: Так, *Liber*, даже в совершенно профанных обстоятельствах, является синонимом *uinum*, а Церера - *frumentum*, как Марс -

proelium. В случае с огнем колебаний не было: более религиозно заряженная, более чистая, а также более привязанная к своему месту Веста уступила место Вулкану, чье имя, уже у Плавта и без всяких оснований подозревать греческое влияние, является синонимом *ignis*. В "*Руденсе*" мы читаем, один за другим (стихи 761, 766), *Volcanum adducam* "Я принесу огонь" и *ibo... quaeritatum ignem* "Я принесу огонь". Конечно, в этом секуляризованном употреблении собственный характер бога (разрушительный, пожирающий) может исчезать: он имеет все значения *ignis*; но тревожный элемент *Volcanus* снова доминирует, когда за огнем, хотя и на заднем плане, вновь появляется божественный образ; так, в *Менехмах*, 330: *dum ego haec appono ad Volcani uiolentiam*⁴.

2° Существует особое мифическое обстоятельство, при котором божество, появляющееся в собственном владении Весты, очаге, не может не быть мужчиной: это история, применяемая к различным персонажам и представленная с вариациями, в которой это божество порождает человеческое дитя в утробе женщины. Иногда автор просто говорит об искре, попавшей в нужное место, или ограничивается тем, что говорит о появлении из очага фаллоса, готового к действию; иногда, благоразумно, он разбавляет ответственность, написав "боги"; Иногда честь представления предоставляется мужскому богу, наиболее близкому к Весте, домашнему Лару (*Lar domesticus*, ὁ κατ' οἰκίαν ἥρως); но иногда мобилизуется и Вулкан (*Volcanus*, "Νφαιστός"). Разнообразие и эквивалентность статистов, вызволяющих Весту из беды, доказывают, что для каждого из них, а значит, и для Вулкана, это не более чем случайная услуга⁴⁵.

1 *La religion romaine archaïque*, 2^eed. 1974, p. 475.

2 Там же, стр. 318-332.

3 W. Caland и V. Henry, *L'agnis t oma I*, 1906, p. xxxii, в таких выражениях хорошо описывают предназначение *daḥṣ iṇāgni*: "D., правый или южный огонь, в очаге в форме фургона, расположенном к югу от двух других огней (*āhavanīya* и *gārhapatya*) в сарае *агнихотры*. Лишь в исключительных случаях он получает возлияние; его первоначальная и основная функция - следить за жертвоприношением, защищая его от вредоносных сил южного региона". См. L. Renou, *Vocabulaire du rituel védique*, 1954, p. 73.

4 *áśnah*, Ṛ v I, 164, 1: жертвенные костры (Гельднер) рассматривались как три брата *hótr*, *áśna*, возможно *viśpáti* (вариант также *gr hápati*, в трифункциональной титулатуре Агни: см. "Juno S.M.R.", *Eranos*, 52, 1954, p. 106-108).

5 И, наконец, враги вообще: если у *гарханатъя* "божеством является жертвователь", то у *дака iṇāgni* "божеством является враг" (*ŚatBrāhm.* 2, 3, 2, 6); тот, кто правильно действует с *дака iṇāgni*, "не имеет врагов" (*ibid.*, 2, 3, 5, 8). В определенном ритуале именно из *даков iṇāgni* берется брендон, который, будучи отнесенным на север в места, посещаемые страшным Рудрой, "освобождает потомство, рожденное и нерожденное, от власти Рудры" (там же, 2, 6, 2, 7); и так далее.

6 О трех формах Агни см. также A. Bergaigne, *La religion védique*, I, 1878, p. 11-31. Именно как "Солнце, Молния, Земной огонь" некоторые современные экзегеты - в том числе Берганье, стр. 22 - понимают три огня из Ṛ v I, 164, 1 (см. выше, п. 1), которые Саяна понимал более или менее эквивалентно как "Солнце, Вайю (Ветер), Земной огонь".

7 Плутарх, *Quaest. Rom.* 47; Vitruvius I, 7, 1; жертвоприношение *magistri uicorum* в *Vulcanus quietus augustus*.

8 Тит Ливий, I, 37, 5; 30, 6, 9; 41, 12, 6; Servius *ad Aen*, 8, 561-562.

9 Тит Ливий, 8, 10, 13, говорит: *Volcano arma sine cui alii diuo iouere uolet*; поэтому кажется, что Вулкан - первый бог, который пришел в голову *дейоту* по этому случаю.

10 Сервий *ad Aen*, 3, 35 : *nonnulli eumáem solem et Vulcanum dicunt*. Цицерон, *De nat. deorum*, 3, 55 (и 57), и Лидий, *De mens.* 4, 86, которые не относятся к римскому Вулкану, не должны быть использованы здесь.

11 Выше, стр. 25.

12 Например, W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1899, p. 210; G. Wissowa, *Rel. u. Kultus der Römer*, 1902, p. 168 (без изменений в 2nded, 1912, и обобщающая интерпретация *De Feriis*, 1891): "Если мы будем иметь в виду, что этот *Ops* *Opifera* также не относится к гоппитам, которые в день Вулкании (23 августа) заложили коллективопфер для борьбы с фейерверком, то это будет означать, что она не только не может быть опасной для здоровья, но и не может быть агрессивной для фейерверка; es ist also kein Zufall, dass dies Opfer gerade mitten zwischen Consualia und Opiconsivia fällt. " Эта ассоциация, кстати, не является аргументом в пользу того, чтобы сделать Вулкана аграрным богом: он, несомненно, угрожает и защищает урожай от огня, равно как и все остальное имущество человека.

13 Об *Ops* и *Consus* см. *Idées romaines*, 1969, p. 291-304.

14 О нимфах, выше, с. 41.

15 Вергилий, кажется, с удовольствием собрал вместе получателей этих совместных жертв в эпизоде сожжения кораблей Энея - за исключением, конечно, *Квирина*, который, будучи для поэта не более чем обожествленным Ромулом, не мог появиться, но вместо него появляется Эней, основатель Рима: пожирающий огонь, *Volcanus* (9, 76), атакует корабли, но *deum genitrix* (9, 82, 117; 10, 234, 252 ; то есть, 10, 220, Кибела-Рея, которая является *интерпретацией Ops*) останавливает огонь, превращая корабли в морские божества (9, 102, 117) или, точнее, в *нимф* (10, 220, 221, 231), которые немедленно отправляются на поиски Энея (и обращаются к нему со словами весталок: *uigilasne, deum gens, Aenea? uigila!* 10, 228, 229). *Энеида* полна подобных аллюзий, не все из которых были распознаны.

16 G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2^{ed}, p. 230.

17 Фестус, стр. 416 L¹= 411 L².

18 См. "Maiestas et grauitas", в *Idées romaines*, 1969, pp. 125-152. По легко объяснимой причине *Maiesta(s)* (очень редко) заменяет *Maia* в *Vulcani uxor*.

19 Аулу-Гелле, 13, 23, 2; Макробий, *Sat*, I, 12, 18.

20 Аулу-Гель, 13, 23, 1.

21 Выше, p. 63, n. 3.

22 J. Eggeling, *Sacred Books of the East*, XII, 1882, p. 2, etc.; мы знаем, что, когда эти три слова относятся к социальной деятельности, именно *bhuvah* соответствует *ṣṣ atra, ṣṣ atriya*). О триаде "солнце-индра (или вайю)-земной огонь" как принципе классификации ведийских богов см. прекрасную посмертную статью П. Туксена "*Нирукта* Яска как авторитет по ведийским божествам", *Acta Orientalia* 22, 1957, pp. 154-166.

23 Таким образом, Вулканус действует на всех трех уровнях ведийского Агни (солнце, молния, земной огонь: см. выше, с. 63, n. 3), но всегда под "ужасным" аспектом: систематизация, следовательно, происходила несколько иначе, чем в Индии. Вполне естественно, что Вулкану приносят "красные" жертвы (*uitulo robeo*, *CIL.*, VI, 826), так же как Агни, по преданию, имеет красных коней (*rohidaśva*: этот эпитет приберегается для него: *R̥* V I, 45, 2; 4, I, 8; 8, 43, 16; 10, 7, 4; 98, 9).

24 Ср. любопытную легенду об угасании первого огня, о первой искре от двух натертых камней, Овидий, *Фасты*, 4, 795-797:

*pars quoque, cum saxis pas tores saxa feribant,
scintillam subito prosiluisse ferunt ;
prima quidem periit, stipulis excepta secunda est, -*

Отсюда берет начало практика прыжков через горящую солому в Парилии.

25 Ср. *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 19-32, и особенно M. Bloomfield, *Trita, the scape-goat of the gods*", *American Journ. of Philology*, 17, 1896, p. 430-437.

26 3, 6, 6: *agnes trayo jyāyāso bhrātara asan. te devebhyo havyam vahantaḥ prāmīyanta. so' gnir abibhed: itthaṃ vāva sya ārtim āriṣ yatīti. sa nilāyata. so 'paḥ prāviśat. taṃ devatāḥ praīṣ am aichan. tam matsyaḥ prābravīt. tam aśapad: dhiyā-dhiyā tvā vadhyāsur yo ma prāvoca iti. tasmān matsyam dhiyā-dhiyāghnanti, śaptaḥ hi*. Точное значение *dhiyā-dhiyā*: "любимыми способами думать, воображать".

27 *Śl.* 14.208 и далее; сравнение с ведийским текстом предлагает Hopkins, *Epic Mythology*, 1915, p. 102: "Огонь Саха, опасаясь погребального огня, сделал Атхарвана своим доверенным лицом, отдал свое тело и скрылся, но его преследовали рыбы, которых (ведийское сказание) он проклинал как пожирателей всего"; в этих последних словах есть небрежность в отношении значения *bhaksyā*.

28 14.217-14.218 :

*matsyās tasya samācakhyuḥ, kruddhas tām agnir abravīt :
bhakṣ yā vai vividhair bhāvair bhaviṣ yatha śarīriṇām.*

29 P. 274 L¹= 345 L²: *Piscatorii Ludi uocantur qui quotannis mense Iunio tram Tiberim fieri solent a P (opulo) R (omano) urbano pro piscatoribus Tiberinis, quorum quaestus non in macellum peruenit, sed fere in aream Volcani, quod id genus pisciculorum uiuorum datur ei deo pro animis humanis*. Тот же Фест писал немного раньше (p. 232 L¹= 318 L²) : *Piscatorii Ludi uocantur qui mense Iunio tram Tiberim fieri solent pro quaestu piscantium* (сокращено Павлом Диаконом до: *Piscatorii Ludi dicebantur qui fiebant pro quaestu piscantium*).

30 *De ling. lat.* 6, 20 (после определений *Vinalia rustica*, *Consualia*) *Volcanalia a Volcano, quod ei tum feriae et quod eo die populus pro se in ignem animalia mittit*.

31 Возможно, слово *Animalia* было заменено на подходящее, чтобы придать *Вулканалии* фонетическую этимологию, которую любили искать древние: "*Volcan(us) + an(im) alia*".

32 Этот обряд казался загадочным и получил различные объяснения, лучшие из которых не вполне удовлетворительны. Например: 1^(о) W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1899, p. 209, говорит: "Мы не можем объяснить это; но это напоминает нам о рыбе под названием *maena* с магическими свойствами, которую старухи приносили в жертву Тациту и призрачному миру во время *Parentalia*. Рыбные жертвоприношения были редкими; и если в одном обряде рыба используется для умиловливания обитателей подземного мира, она кажется неуместной в другом, целью которого, очевидно, является умиловливание бога огня, который в вулканической стране, подобной Риму, несомненно, должен быть хтоническим божеством". Но Вулкан "наверняка" не является богом мертвых, и, как справедливо возразил Х.Дж. Роуз, "Культе Волкануса в Риме", *журнал римских исследований* 23, 1933 (стр. 46-63), стр. 60-61, "рыба с зашитым ртом на празднике немой богини" не является подношением и относится к симпатической магии. - 2^(о) J. Carcopino, *Virgile et les origines d'Ostie*, 1919, p. 120 (со щедрым комментарием к *Piscatorii Ludi*), и J. Toutain, "Sur un rite curieux et significatif du culte de Vulcain à Rome", *Rev. de l'hist. des religions*, 103, 1931, p. 139, видят в этом обряде жертвоприношение Вулкану, богу Тибра, или, по крайней мере, водному богу, где водная природа жертвы была бы естественной. Но Вулкан - не водный бог, см. выше, с. 41, и H.J. Rose, *art. cit.* p. 51-53 (более того, греческая параллель, которую, как думал J. Toutain, *art. cit.* p. 139-140, он обнаружил, Polyaeus, *Stratagemata*, 6, 24, не является таковой: H.J. Rose прав, переводя *ἰχθῦς... ἐπιβάλλειν* [а не *ἐμβάλλειν*] - "класть рыбу на огонь, чтобы приготовить", поскольку рыбу потом едят присутствующие мужчины и их гости). - 3^(о) J.G. Frazer, *The Fasti of Ovid*, 1929, IV, p. 170, полагает, что обряд проводился для страховки от огня и что, если в качестве жертв выбирались рыбы, то, возможно, потому, что смутно верилось, что их водная природа поможет, символически, погасить пожар. Я сомневаюсь, что в представлениях и обрядах, связанных с Вулканом, между огнем и водой существует именно такая связь. - 4^(о) H.J. Rose, *art. cit.* p. 60, предполагает "жертвоприношение первых плодов", на которое ничего не указывает в документах, но добавляет эти строки, которые, с небольшими исправлениями, могут соответствовать тому, что предполагает ведическая аналогия: "Эти несчастные рыбы Тибра были брошены живыми в огонь Вулкана, чтобы заставить его почувствовать, что он уже получил столько жизни, сколько мог разумно просить; и особенно это было сделано в жаркое и сухое время года, когда наступал его праздник. Возможно, тот факт, что ему дарили водное существо, делал подношение особенно приемлемым; рыбам обычно не угрожает огонь". В любом случае - и это единственное, что имеет для меня значение, - как могло подношение маленьких живых рыбок успокоить или удовлетворить Вулкана, если этот класс жертв и их жестокое убийство (жестокое, несмотря на G. de Sanctis, *Riv. di Filologia*, N.S., II, 1933, p. 544-545) не соответствовали вкусу или воле, приписываемой богу? - Ср. дополнительное примечание С к статье Х.Дж. Роуза, с. 63, о *piscina*, которая, по-видимому, была пристроена к *ape* Вулкана в Нарбонне, CIL, 12, 4338.

33 *La religion romaine archaïque*, 2^{ed.} 1974, p. 638.

34 *Ibid.* p. 645, n. 1.

35 *Ibid.* p. 660.

36 Это оспаривается рядом авторов, использующих весьма неубедительные аргументы.

37 В частности, Марг. Guarducci, "Velchanos-Vulcanus", *Scr. in on. di B. Nogara*, 1937, P. 183-203. W. Meid, "Etr. *Velxans* - лат. *Volcanus*", *Indogerm. Forschungen* 66, 1961, pp. 259-266, также отвергает (библиография) связь с критским *Feλxavos*.

38 Теперь установлено, что понятие véd. *vārcas*, avest. *varəcāh*- "сияние" - это и качество, особо признаваемое за богом огня (*vāreas* характерно для Агни, как *ójas*, "полная физическая сила", - для Индры, как *bhrájas*, "великолепие", - для Солнца, *Śat. Br.* 4, 5, 4, 3-5: A. Minard, *Trois énigmes sur les cent chemins*, II, 1956, p. 156, § 379 a) и термин "второй функции", из лексикона воинов (S. Wikander, *Der arische Männerbund*, 1938, pp. 36-37, "*mairyo* und *varəcāh*", уточняя J. Hertel, *Die awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer*, 1931, p. 98; ср. для *vārcas* характерную группу слов в R V 10, 18, 9: "Я беру лук... *kṣatrāya vārcase bālāya*, для воинской мощи, для блеска, для силы: *jayema*, да победим мы!"; ср. 3, 22, 2; 24, 1; 10, 128, 1; и *varc-in*, имя демона, который ведет армию из ста тысяч бойцов против Индры; *brahmavarcasā*, -in, *brāhmaṇa avarcasā* находятся в Атхарва-, а не в R, gVeda); интерпретация *Volc-ānus* индоевропейским корнем этого слова, таким образом, остается рассмотренной, даже если невозможно следовать А. фон Домашевски, когда он называет Вулкана "древнеримским богом победы" ("*Volcanalia*". *Archiv für Religionswissenschaft* 20, 1920-1921, p. 79-81; ср. ассимиляцию Марса и Вулкана в Servius, *ad Aen.* 3, 35); **Volc-o*-, который подразумевал бы *Volcānus*, проанализированный таким образом, был бы для véd. *vārc-as*- тем же, чем в ведийской и той же области лексики мужской *śárdh-a*- является для своего нейтрального синонима *śárdh-as*- "воинский отряд, отряд марутов" (Wikander, *op. cit.*, pp. 45-51).

39 Впервые - *Осетинский язык и фольклор* I, 1949, с. 592-594; затем *Историко-этимологический словарь¹ Осетинского языка* I, 1958, с. 510; *Дохристианская религия Алана* (доклад на 25-м съезде востоковедов СССР, 1960), с. 7-8.

40 См. вторую часть *Mythe et épopée* I, в частности, с. 443.

41 Среди пятигорских (урусбиевских) татар кузнец называется *Деуэт*, а *Алауган* - его сын, *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа* I, 1881, 2, с. 36.

42 *Памятники народного творчества Осетии*, 2, 1927, с. 10 осетинского текста: *mæ Kurd-Ala-Uærgonæn baïsærun kænæ* "закали меня (как сталь), по К.",

43 *Ibid*, р. 42 (строки 5 и 1 ниже), 43 (строки 1 и 4); но *Курд-Алегон* в том же рассказе, р. 43 (л. 14, 16, 27) и в других местах сборника (р. 20, л. 6; р. 47, л. 1, 2, 3; р. 51, л. 6 ниже [*Kur-Alægøn* /]).

44 Для Плавта Вулкан, как бог, действительно является богом разрушительного огня; так, в "*Аулуларии*", 259-261: повар-иностранец, которому не хватает поленьев для приготовления блюд для свадебного пира, предлагает сжечь деревянные изделия в доме; ему говорит старуха Стафила: "Грязный парень, да, хотя ты и выставляешь себя почитателем Вулкана (*quanquam Volcano studes*)! Чтобы поесть или, скорее, заработать, ты притворяешься, что поджигаешь наши дома!" В "*Эпидике*", 673-674: старик, презируемый и ограбленный хитрым Эпидиком, говорит: "Далек от меня этот человек! Он яростный сын Вулкана (*nam ille quidem Volcani iratist filius*)! Все, к чему он прикасается, он сжигает! Если ты окажешься рядом с ним, он тебя зажарит...".

45 Он также не является суверенным богом, дарующим суверенитет (*Alföldi*), только потому, что у него есть сыновья, которые становятся царями, вождями, основателями: в римской вульгате Марс наделяет суверенитетом не Ромула, а Юпитера. Пламя, окружающее головы Иулуса, Лавинии и вообще детей, обреченных на величие, не связано с Вулканом: боги используют огонь как материал для своих знаков.

Юго-восточный ветер

ВОЛЬТУРНАЛИЯ

Римский Вольтурнус, хотя и является тезкой кампанских рек, не является речным богом. Он - страшный ветер, который по мере приближения и развития сбора винограда становится для него не менее губительным, чем бури Юпитера (см. ниже, с. 87-88): именно Вольтурнуса стремятся защитить Вольтурналии (27 августа). Пример того, как римские виноградари Бетики опасались проступков Вольтурнуса.

Последний праздник, который отмечается в августе, 27 числа, - это Вольтурналии, занимающие самый крайний месячный день, общепринятый для *feriae stativae*. Он также является последним перед осенним равноденствием, так как сентябрь, несмотря на активные сельскохозяйственные работы, не имеет никаких *feriae stativae*, кроме своих ид, которые являются единственными в культе Юпитера.

Каково назначение этого вольтурна, который, должно быть, имел важное значение в античной экономике, ведь у него есть минорный фламин? С помощью сомнительных рассуждений некоторые современные люди затушевывают простой вопрос. Из того факта, что такое же название - одно и то же или омофон - носит река, протекающая в тридцати фуртах от Капуи, на большом расстоянии от Рима, был сделан вывод, что и в Риме оно должно обозначать реку, иначе говоря, Тибр, единственную достойную чести быть удостоенной фламينا. Однако это маловероятно: нет никаких оснований полагать, что Тибр когда-либо назывался по-латыни иначе, чем *Albula*, а затем, вероятно, со времен этрусского правления, *Thybris, Tiberis*.

Серия текстов в самых разных литературных жанрах переводит фестиваль в другое русло. *Volturnus*, Вультурнус - это не только название реки, но и итальянского ветра. Хотя поэты не всегда следовали им в точности, ученые Рима, Плиний, Сенека из "*Естественных вопросов*", Аулу-Гелле, переводчик эрудита Фаворина, помещали его строго на розу ветров. Например, Аулу-Гелле, 2, 22 :

Мы знаем, - говорит он Фаворинусу, - что в небе есть четыре направления: восток, запад, юг и север. Восток и запад подвижны и изменчивы, юг и север неподвижны и неизменны. Солнце не всегда восходит в одной и той же точке. Восток считается равноденственным, когда солнце движется по кругу, который греки называют *ισσημερινός*; солнцестоятельным - во время летних оборотов, *θεριναί τροπαί*; брумальным - во время зимних оборотов, *χειμεριναί τροπαί*. Точно так же солнце не всегда заходит в одной и той же точке, и, подобно востоку, заход бывает равноденственным, солнцестоятельным или брумальным. Ветер, который дует из точки, где солнце восходит весной, то есть с равноденственного востока, называется *Eurus* [...] Ветер, который дует из точки, где солнце восходит во время летнего солнцестояния, называется *Aquilo* на латыни и *Boreas* на греческом [...] Третий ветер, тот, что приходит с той стороны, где солнце восходит в зимнее солнцестояние, римляне называют *Vulturnus*, а большинство греков - смешанным именем *Εὐρόνοτος*, потому что он приходит между *Notus* и *Eurus*. Таким образом, существует три восточных ветра: Аквилон, Вультурн и Евр; Евр имеет срединное направление между двумя другими. В противоположном направлении, из противоположных точек, дуют три ветра с заката: *Каурус*, по-гречески *Αργεστής*, против Аквилона; *Фавоний*, по-гречески *Ζέφυρος*, против Эвра; *Африкан*, по-гречески *Λίψ*, против Вольтурна..."

Этот юго-восточный ветер, который иногда путают с его соседом Эурусом, имеет важное значение для агрономов. Колумелла, например, пишет в своем кратком обзоре сороковых дней года (II, 2, 65):

В пятнадцатый день до октябрьского календаря (= 18 сентября) восходит Арктур. Ветры: *Favonius* или *Africus*, иногда *Eurus*, который некоторые называют *Volturnus*.

В пятой книге "*De natura rerum*" Лукреций, который не верил в богов, но знал теологию календаря так же хорошо, как всю физику, описывает времена года более подробно: весна с апрелем, месяцем Венеры, с Зефиром и временем Флоры; затем засушливое лето с мучнистой Церерой и "этезианским дыханием Аквилонов"; затем осень, в компании Вакха, затем (744-745) :

*inde aliae tempestates uentique sequuntur
altitonans Volturnus u Auster fulmine пыльцы.*

Затем наступили другие времена и другие ветры: Вольтурнус, громыхающий в вышине, и Аустер, мощно бьющий молниями...

И наконец, наступила зима.

Ветром Вольтурн назвал его еще Тит Ливий по случаю одного из самых мрачных дней в истории Рима (22, 43, 10-11). Летом 216 года, испытывая нехватку пшеницы и следуя по пятам за консулами, карфагеняне перебрались в Апулию, "где климат теплее и урожай можно собрать раньше". И вот 2 августа - *pugna Cannensis*:

prope eum uicum Hannibal castra posuerat auersa a Volturmo uento, qui campis torridis siccitate nubes pulueris uehit. Id quum ipsis castris percommodum fuit, tum salutare praecipue futurum erat, quum aciem dirigerent, ipsi auersi, terga tantum afflante uento, in occaecatum puluere offuso hostem pugnaturi.

Ганнибал разбил лагерь неподалеку от этой деревни, чтобы оказаться спиной к ветру Вольтурнуса, который вздымал тучи пыли на этой выжженной засухой равнине. Очень выгодный выбор для лагеря, он должен был стать еще более выгодным, когда армия выстроилась в линию: стоя спиной к ветру, карфагеняне должны были сражаться с врагом, атакованным с фронта и ослепленным волнами пыли.

Именно этому ветру, несомненно, были посвящены обряды Вольтурналии 27 августа.

В сельской местности урожай собирали с последних чисел июня "в странах, расположенных у моря, или жарких и сухих" (Palladius, 7, 2), в июле в странах с умеренным климатом (Palladius 8, 1), в любом случае до наступления жары (Columella 2, 20), как только пшеница равномерно желтела и зерна еще не становились твердыми. Наконец, после сушки начиналась работа на молотильном поле: обмолот молотилкой или дробление под запряженной доской (*tribulum*). Затем происходила очистка и сортировка зерна и соломы, либо путем просеивания, либо под действием ветра - любого ветра, но предпочтительно фавонийского: *ad eam rem Fauonius habetur eximius, qui lenis aequalisque aestiuis mensibus perflat*. При всем этом нет никаких причин чествовать Вольтурнуса: если бы праздник был посвящен зерновым, а не этому разрушительному ветру, мы бы ожидали дань уважения Фавонию или какому-нибудь другому "мягкому и равному" ветру. Более того, разве реалистичная религия, подобная религии римских крестьян, не обращалась бы к ветрам, какими бы они ни были, до того, как они принесли пользу или вред, а не после?

Так что бенефициаром этих обрядов может стать не тот урожай, который уже собран, а тот, который не за горами, 27 августа. Вторая половина августа, весь сентябрь и даже начало октября, в зависимости от того, насколько рано или медленно созревает виноград, являются решающим временем для виноградарей. Еще 19 августа на рустике Виналии Юпитера попросили не развязывать свои бури, которые могут повредить виноградники до сбора урожая. Разве не естественно, что после трехдневного перерыва, предполагающего солидарность намерений, дополнительная молитва была обращена к повелителю жестоких и иссушающих ветров, не менее опасных для спелого винограда? С учетом того, что различные климатические условия требуют заблаговременности в несколько недель, именно против этого эксперт в области виноградарства предписывает строгие меры предосторожности. Мы читаем в "Колумелле", после совета, предназначенного для защиты гроздей в конце лета в сухих, жарких и подверженных воздействию солнца местах (5, 5, 15):

M. quidem Columella patruus meus, uir illustribus disciplinis eruditus ac diligentissimus agricola Baeticae prouinciae, sub ortu Caniculae palmeis tegetibus uineas adumbrabat, quoniam plerumque dicti sideris tempore quaedam partes eius regionis sic infestantur Euro, quae incolae Voltturnum appellant, ut nisi teguminibus uites opacentur, uelut halitu flammeo fructus uratur.

Месье Колумель, мой дядя по отцовской линии, очень ученый человек и самый осторожный фермер в Бетическом княжестве, имел обыкновение укрывать свои лозы пальмовыми циновками с наступлением жары, потому что обычно в этот период некоторые районы княжества так сильно испытывают на прочность Эвр, который жители называют Вольтурнусом, что, если бы лозы не были укрыты, виноград сгорел бы, как под дыханием огня.

Итальянский фермер, несомненно, тоже принял материальные меры предосторожности в нужный момент, но сначала он попытался ритуально умиловить бога, от которого зависел последний риск его винограда.

Помимо винограда, ожидающего пресса, такая же угроза нависла и над другими предстоящими урожаями, сырьем для консервов и варенья, *rerum autumnalium compositiones* (Columella, 12, 46, 1), то есть над теми плодами, за которые следовало поручиться и предложить статую Вертурнусу в этрусском квартале (Propertius 4, 2, 11-18)². Во всех типах средиземноморского климата порывы, подобные тем, что развязывает Вертурн, смертельны для яблок и груш, айвы и гранатов, а также винограда. Вольтурналии также были призваны предотвратить все эти разрушения.

Может быть, Вольтурнус был выделен из группы грозных ветров только в качестве их лидера и представителя, своего рода римского Эола? Именно это предлагает Курт Латте в качестве "Vermutung", справедливо отвергнув интерпретацию Вольтурнуса как реки, точнее Тибра: "Kraft des Windes", сила ветра, предлагает он³. Это расширение не кажется необходимым.

Что касается этимологии, то она неясна. Происхождение от корня *uoluere* (Моммзен, Шульце) больше не принимается, как и происхождение от названия птицы "гриф". Латте допускает этруское происхождение, что подтверждается именем собственным *Velturna* (*Corpus Inscript. Etrusc.*, 426), но не следует забывать, что название могло быть заимствовано наоборот, и что некоторые имена на -turnus, -turna, например, *Juturna*, не являются этрускими. Остается старое объяснение горы *Вольтур*, близ Ветузы, на границе Апулии и Лукании: *Vulture in Apulo*, писал Гораций в своих детских воспоминаниях (*Carm.* 3, 4, 9); однако против него говорит 1^й тот факт, что гора Вольтур - очень специфическая точка, чтобы дать название ветру общего значения; 2^й тот факт, что *Вольтурн* имел фламий в Риме задолго до того, как римляне, за пределами Габии или Альбы, смогли заинтересоваться далекой Апулией⁴.

¹ Выше, стр. 41.

² Возможно, это удобство объясняет, почему 13 августа - *день рождения* храма, который М. Фульвий Флакк посвятил Вертурну на Авентине в 264 году, после победы *при Вульсиниенсисе*. В данном случае произошла путаница, несомненно, преднамеренная, между старым римским богом и Вольтурной (*Velthune*) из Volsinies, *La religion romaine archaïque*, 2^eed. 1974, pp. 345 (и п. 1)-346 и 616, п. 2.

³ *Römische Religionsgeschichte*, 1960, p. 37 и п. 5.

⁴ Вольтурнус - одна из самых печальных жертв некоторых недавних французских учебников по истории римской религии:

А. Гренье, в *Mana* 2, III, 1948, p. 107: "Voluturnus, который празднуется 27 августа, имеет фламий, как Volcanus. Он, по-видимому, древний гений Тибра, тот, кто заставляет воды течь (*volvere*), предшественник классического Tiberinus Pater. Voluturnus - название реки; встречается в Кампании. Он - бог наводнений и тот, кто защищает от них".

P. Fabre, в *Histoire des religions* by M. Brillant and R. Aigrain, 3, 1955, p. 346-347: "Имя Voluturnus долгое время связывали с корнем *volvere*, катиться, и считали, что оно намекает на водовороты рек. Сегодня предлагается более этрусская этимология [Ср. Neurgon, "Volutur", *Revue des études latines*, 1936, p. 109]. В любом случае, этот *нумен обозначает* реку (Вольтурно известен в Кампании), а Вольтурнус, по-видимому, был богом Тибра. Ж. Хургон в только что процитированной статье с готовностью полагает, что Voluturnus и Volcanus были двумя аналогичными именами, первоначально обозначавшими одно и то же божество; но это божество должно было разделиться, так сказать, по своим основным атрибутам, и Voluturnus специализировался бы как *нумен* воды, а

Volcanus стал бы *нуменом* огня. Это, конечно, недоказуемая гипотеза, но она очень хорошо объясняет только что упомянутую эволюцию Вулкана и те связи, которые, в частности, подчеркивает Дж. Каркопино, объединяют этих двух божеств. Как бы то ни было, Вольтурнус имел свой фламин в Риме, и его праздник, Вольтурналии, проходил 27 августа, так что он был очень близок к Вулканалиям". Несколькими строками ранее (с. 346) автор писал: "С другой стороны, Вулкан, по-видимому, властвует над речной водой, во всяком случае, над водой Тибра; Дж. Каркопино продемонстрировал это неопровержимым образом".

Мы хотели бы накинуть братскую вуаль на эту престижигитацию. Но это учебники: мы должны думать о студентах.

Пшеница и вино

Введение

КОНСВАЛИЯ

OPICONSIVIA

Заключительные операции с самыми важными культурами, косьба и уборка урожая, не приводили к *feriae stativae*. Принято считать, что это упущение вызвано неопределенностью, связанной с продолжительностью роста и созревания: жара, хорошая погода и их противоположности, все капризы неба, управляют жизнью растений, и человек не властен над ними. Это действительно так. Однако не стоит забывать, что для других действий, подвластных тому же, но не терминальному, обряду, авторы фериала могли предусмотреть обряды достаточно заблаговременно, чтобы не было "ошибки внизу". Как бы то ни было, религиозная поддержка, безусловно, не отсутствовала в работе комбайна или сборщика винограда, и мы даже можем думать, что она сопровождала большинство их жестов, но это намерение не было выражено в ритуале, отмечаемом в определенный день. От этих практик, которые носили в основном умиловительный и авгуральный характер, мало что сохранилось. Мы хотели бы узнать больше о бледных божествах долины Мурсии, которые продолжали, когда цирк занимал все место, делать или получать что-то там во время сбора урожая, но примечательно, что даже там ни одно божество не упоминается в какой-либо конкретной связи с жатвой: согласно Святому Августину, *De ciu. D.*, 4, 8, Сея заботится о злаках до того, как они выйдут из земли (*semen*), Сегия - пока они стоят (*seges*), Тутилина - за их сохранность (*tueri*) после того, как они были собраны и убраны; только Тертуллиан, *De spect*, 8, учит, что в цирке было три столба, названные в архаическом женском роде **Seias* (рукоп. *Sessias*), *Messias*, *Tutulinas* - *Messia* заменяет *Segetia*, без сомнения, без изменения значения. Что касается списка помощников Цереры, которые охватывают все этапы сельскохозяйственных работ - от переворачивания залежной земли (*Vervactor*) до хранения зерна и даже, помимо этого, до деградации (*Promitor*), и среди которых, естественно, есть *Messor*, связанный с косьбой, - то нет нужды сожалеть, что о каждом из них известно так мало: Фламин, читавший эти *indigitamenta*, понтифики, сохранившие их, не знали большего, единственная функция таких фигур - быть названными вместе, чтобы обозначить своими сериями, без пропусков, единую область богини (*La religion romaine archaïque*, 2^{éd.}, p. 49-62).

Для зерновых, в основном для пшеницы, *feriae stativae* проводятся 21 и 25 августа, после сбора урожая, даже после переменного периода, когда на молотилке и на ветру выполняются работы, завершающие сбор урожая; они связаны с созданием запасов продовольствия (*ops*) путем сдачи на хранение (*condere*) собранного зерна. Как видно из названий, Консус руководит самой операцией и как бы следит за залежами, а *Опс*, указанная как *Опс Консиуа*, гарантирует изобилие, является олицетворением изобилия, с социальной функцией, величина которой заметно выражается в том, что она размещается в специальной часовне в царском доме так же, как и Марс, бог-воин. Пара Консус-Опс, которая вновь появляется в декабрьских Консуалии и Опалии, ставит ряд проблем, которые не будут здесь обсуждаться, поскольку они были рассмотрены в старой статье в *Revue des études latines*, недавно вновь взятой на вооружение и усовершенствованной в *Idées romaines* (1969), pp. 289-304; я могу только отослать вас к этой книге.

Для винограда *feriae stativae* состоят из двух частей: до и после сбора урожая.

Первый из них, *Vinalia rustica* 19 августа, о котором нам не известно никаких обрядов и которому отвечают весенние *Vinalia* (23 апреля), был призван защитить уже созревший виноград до сбора урожая от Юпитера-громовержца. Но их главный интерес, в отсутствие информации о проводимых там обрядах, заключается в приписывании всех винных праздников Юпитеру, который не является и не может быть просто повелителем бурь. Именно причины и аспекты этой общей связи мы и рассмотрим здесь.

Второе, Meditrinalia от 11 октября, должно быть изучено в целом, поскольку и сегодня его смысл вызывает споры.

Вино и суверенитет

ВИНАЛИЯ

О летней Виналии (19 августа) мы знаем только замысел: до сбора винограда они отвлекают бури Юпитера от винограда. Но Юпитер, которому приписываются все винные праздники, имеет более существенное отношение к этому уникальному продукту человеческой промышленности. Аналитические причины (миф о роднике Виналии) и сравнительные (ср. кафиры и вино, ведические индийцы и сома) устанавливают родство, выраженное различными способами, между некоторыми возбуждающими напитками и суверенитетом. С другой стороны, единственная известная особенность того, что кажется *auspicatio uindemiae*, находит параллель в Индии, что подчеркивает фундаментальные различия между двумя идеологиями.

Две фразы Плиния определяют намерение *Vinalia rustica*. Переписывая Варрона и явно думая об этом летнем празднике, он пишет (18, 89): *hunc diem festum tempestatibus leniendis institutum*; и далее (18, 284), объединяя назначения трех праздников: *tria namque tempora fructibus metuebant, propter quod instituerunt ferias diesque festos, Robigalia* (25 апреля, против ржавчины пшеницы), *Floralia* (28 апреля, для защиты цветения злаков), *Vinalia* (19 августа)¹. Несколько авторов, в частности Георг Виссова и Франц Бёмер, прокомментировали эти несколько слов. Легко понять, - пишет последний², - что римский крестьянин обращался к богу атмосферной погоды (*Wettergott*) в последний период созревания винограда и в дни сбора винограда", и он вспоминает стих из Георгик, 2, 419, который тем более полезен здесь, что он не был создан для объяснения этого праздника:

et iam maturis metuendus Jupiter uuis,
и Юпитер, наводящий страх на спелый виноград.

Учение этих текстов ясно: цель - предотвратить риск, которого мы имеем основания опасаться (*metuebant, metuendus*), риск, который Юпитер, как повелитель молний и бурь (*tempestatibus leniendis*), может навлечь на почти созревший виноград. Неправоммерно расширять засвидетельствованное таким образом намерение, переходя от негативного к позитивному и заставляя Юпитера оказывать услугу, которая не входит в его компетенцию: "Вино, естественно, можно считать даром великого бога воздуха, света и тепла", - говорит У. Уорд Фаулер³. Нет: в своем натуралистическом понимании римский Юпитер - это всего лишь *тонан*, приносящий молнии и бури, а не, как часто говорят, используя неопределенные термины "*Wettergott*" или "бог воздуха", распределитель солнечного тепла и света⁴.

Хотя нет причин преуменьшать сведения Плиния, который хорошо осведомлен об этих обрядах, не менее верно и то, что Юпитер имеет более непосредственный и широкий интерес к праздникам винограда и вина и обладает более личными правами на них. Ведь не только летние Виналии, но и, несомненно, Медитриналии ранней осени⁵, и, конечно, другие Виналии, *priora*, 23 апреля, являются *feriae Iouis*, и для этих двух молний, хорошая или плохая погода не имеют никакого значения. Что касается *Vinalia priora*, то Плиний справедливо отмечает (18, 287), что они не имеют никакого отношения к винограду и касаются только вторичного продукта лозы, уже превращенного в напиток человеческой промышленностью: *Vinalia priora quae... IX Kal. Mai. degustandis uinis instituta nihil ad fructus attinent*, "первые виналии были введены для первого употребления вина и не имеют ничего общего с фруктами". Чем же оправдано это внушительное и постоянное покровительство, на которое Юпитер не претендует ни в отношении каких других

продуктов земли и труда людей, хотя умеренность бурь и дождей также способствует благому приходу всех* ?

Прежде всего, мы должны избежать сравнения, которое может показаться заманчивым. Среди кафиров Гиндукуша, тех индийцев, которые до последней четверти XIX века сохраняли исконное язычество, едва затронутое великими религиозными событиями Индии, вино, лоза и урожай винограда имели покровителя, и этим покровителем был не кто иной, как Индр (*Inthr*), то есть Индра, бог, который в ведических гимнах и ритуалах был одновременно и борцом, и громоотводом. Но среди этих кафиров Индра пал духом: он уступил все свои социальные ценности и интерес к войне и воинам другому персонажу, *Gī (wi) ś (Gāwis, Gīs)*⁷, и все, что ему осталось, - это вкус к вину. Вот что пишет прекрасный обозреватель Джордж С. Робертсон в своей книге *The Káfirs of the Hindu-Kush*, pp. 387-388:

Интр поселился в Бадаване (Ахмад Дивана) и разбил там виноградники и увеселительные заведения, но Имра (верховный бог) внезапно заявил, что это место принадлежит ему. Интр отказался переезжать, и завязалась ожесточенная битва. Потерпев поражение, он был вынужден переместиться чуть дальше по долине, где создал холм к югу от Бадавана, а также долину Скоригул. Но Имра снова напала на него и на этот раз тоже изгнала его. Таким образом, он был вынужден полностью покинуть долину Башгул и укрыться в долине Царогул.

Хотя (с. 558-559) Робертсон не упоминает ни одного культа, связанного с виноградной лозой или вином, последующие исследования показали, что "Интр" был, по сути, богом вина. В 1952 году Георг Моргенштерне опубликовал ряд мифов и фрагментов гимнов из культа бывших кафиров Кати, которые он записал в 1929 году из уст старого жреца, "единственного из немногих оставшихся язычников, кто еще сохранил в своей памяти некоторые угасающие воспоминания о религиозных традициях своего племени". Он просмотрел вместе с ним пантеон Робертсона и вот что узнал об "Indr"⁸:

Он любит вино, и ему поклоняются на празднике урожая. Но он должен платить дань вином Гишу (богу-воину). Его имя встречается в словах *indro* 'радуга' и *indriṣṭ* 'землетрясение', но нет никаких упоминаний о том, что он имеет какое-то отношение к этим природным явлениям.

Далее автор цитирует кафирские "мифы", малосодержательные, но представляющие интерес⁹:

Индр и Гиш сражались. Гиш одержал победу и победил. Гиш взял вино в качестве дани и победил Индра. Виноград принадлежит Кшумаи¹⁰, но Индр активен в производстве вина.

Легко реконструировать процесс эволюции у кафиров: ведический Индра был большим потребителем сомы, возбуждающего напитка, из которого он, опьянев, черпал силу и возвышение, необходимые для грозных битв, в которых его молния, *vájra*, безошибочно поражала демонов. В долинах Гиндукуша опьянение вином заменило возбуждение сомой, и, несмотря на потерю главных ценностей своей ипостаси Гивиша, Индр остался если не бенефициаром, то, по крайней мере, специалистом. Очевидно, что такая "история" не параллельна той, что приписывала римские винные праздники Юпитеру. Римляне - один из индоевропейских народов¹¹, которые доверили управление молниями не богу со "второй функцией", борцу (Индра, *Bórg*), а богу с "первой функцией", государю (Зевс, *Míthra* - последний, правда, заменил в этой роли, путем реформы, Индру, ставшего архидемоном): не Марса, а Юпитера люди боялись или желали *фулгура*. Таким образом, отношения Юпитера с виноградниками и вином - это не то же самое, что отношения Индры с сомой или ее современным заменителем, виноградниками и вином. На самом деле, как мы уже видели, римляне, если и вводили в уравнение бури, то не для того, чтобы придать богу молний дополнительную силу, а чтобы успокоить его: *tempestatibus leniendis*. Однако кафирские данные косвенно дают полезный ключ к римской проблеме.

Во-первых, они ясно показывают, как виноград и вино - естественный продукт, первый, и искусственный, второй - могут быть разделены в религии: виноградная лоза и созревание гроздей - забота одного божества, а вино - собственность другого, причем это разделение не подразумевает соперничества: Кшумай - техник роста, Индр - "активный в вине", вмешивается только после праздника урожая и, побежденный Гишем, платит ему дань вином. То же самое было и с Римом: Юпитер начал интересоваться виноградом только после того, как он созрел.

Во-вторых, не следует забывать, что среди индоевропейцев, ставших римлянами, несомненно, были известны и уже светски и религиозно практиковались другие источники опьянения - медовуха, сервуаз и т. д. - Точно так же, как **саума*, несомненно, была у предков индийцев и иранцев, и только у них, прежде чем уступить место вину у кафиров¹². Но здесь она не только уступила место на практике, но и отступила в мифах: уже R̥gVeda знает о состязаниях на высшем уровне за божественный напиток, и именно Индра забирает его; отрывки кафирских мифов по-прежнему говорят о состязаниях, но именно Индр уступает вино либо своему общему функциональному заместителю Гишу, либо верховному богу Имре (т. е. Яма-раджану).

Напитки из виноградной лозы, таким образом, принадлежали Юпитеру, не только или особенно как хозяину бурь, не в силу "аграрной" функции, за которую он не отвечал, но в его главном качестве бога-суверена. Возбуждающие напитки повсюду пользуются престижем и особыми почестями, иногда с участием растения, которое обеспечивает их путем химического преобразования своего сока. Благодаря плодородию лоз виноградарь, подобно высшим богам, стремится к чудесам вина.

Эта связь между вином и суверенитетом прослеживается и в рассказе, оправдывающем другие виналии, весенние, то есть праздник, на котором Юпитер становится обязательным дегустатором вина нового урожая. Приведенные здесь тексты и варианты неоднократно собирались и комментировались, и я полагаю, что они хорошо известны, поэтому я просто пролью на них новый свет¹³.

Это всегда была война, и война, которая обусловила зарождение "римского общества до Рима", которое станет результатом поселения Энея и его троянцев в Италии. Иногда война шла между Энеем, с одной стороны, Латинум с его латинами и рутулами, союзниками Мезенция или искавшими союза с Мезенцием, с другой; иногда - между Мезенцием, с одной стороны, и троянцами и латинами, уже заключившими союз, с другой; Но результатом всегда является победа, окончательное поселение троянцев в Лациуме и их союз с латинами, так что события, предшествующие этому заключению, противостоят или сопоставляют, все еще разделяя, будущие элементы единого общества: это как бы генеральная репетиция - Вергилий почувствовал и умело использовал аналогию¹⁴ - того, что произойдет во времена другого новичка, Ромула, когда латины и сабины будут сражаться, прежде чем слиться в то, что отныне будет составлять римскую нацию¹⁵. Победа определяется вмешательством вина¹⁶: произведенное на богатых виноградниках латинов, оно требуется наглому этрусскому взяточнику Мезенцию или подвергается его требованию; напротив, оно клянется благочестивым царем Энеем (или самими латинами) у верховного бога Юпитера, вершителя судеб, побед и царств. И Юпитер дарует победу противникам Мезенца, *contemptor deum*. Вот почему на весеннем празднике *Vinalia priora* новое вино не употребляется публикой до тех пор, пока первые плоды не будут официально принесены в жертву Юпитеру.

Мы видим, что в этой этиологической легенде привилегия Юпитера имеет совершенно политическую основу: в решающий момент конфликта между двумя претендентами на суверенитет Лациума, одним безбожным, другим благочестивым, уже приготовленное вино становится предметом вызова, словесной игры. Безбожник играет плохо, благочестивый - хорошо, и бог-суверен, довольный предложением самого престижного напитка, присуждает ставку благочестивому, отдавая ему победу и суверенитет. В этом арбитраже он и только он является хозяином *регнума*, так же, как он был у истоков Рима в период возникновения его культа

Феретрия, когда *рекс* Ромул, победивший *рекса* Акро благодаря *богу-рексу*, посвятил ему самые престижные богатые трофеи, те, что принадлежали "первой функции"¹⁷.

Сродство мощных, возбуждающих напитков с суверенитетом и божественными фигурами, которые его принимают¹⁸ выражается, в Индии в случае с сомой и в Риме в случае с вином, в концепциях и ритуальных действиях, которые интересно сравнить.

В Риме формула была проста: вино *приносилось* в жертву богу-суверену, и эти два термина отношений оставались совершенно разными. Какими бы ни были их достоинства и тайны, вино и виноградники - не более чем то, чем они¹⁹, ликер, растение, которое даже не преобразуется в результате посвящения Юпитеру, а Юпитер принимает это подношение как еще одну, внешнюю дань уважения, которая также не преобразует его. В ведической Индии, напротив, не только растение и спиртной напиток сома легко одушевляются (и авестийские факты доказывают, что это одушевление было уже индоиранским), но и Сома, персонифицированный таким образом, часто называется царем и обращается с ним как с таковым, так что полномочия, почести и привилегии суверенной функции вводятся и передаются внутри самого растения и спиртного напитка. Индийская формула, менее простая, чем римская, звучит так: "Сома - суверен".

Царство Сомы недавно стало предметом двух эссе, выводы которых совпадают лишь отчасти²⁰. Здесь важен только принцип, который не вызывает сомнений. Я просто хотел бы обратить внимание на один факт, который, возможно, свидетельствует о более раннем состоянии, более близком к римскому, и который я не вижу упоминания в этих исследованиях: В ритуале, сразу после покупки, Сома-плант с большой помпой вносится в ограду и здания того места, где должно состояться жертвоприношение, и с ним обращаются не просто как со знатным гостем, а как с царем; однако слова, обращенные к нему в этот момент, большинство из которых взяты из ведических гимнов, не только не содержат или почти не содержат его имени, но содержат, *должны* содержать имя "истинного" суверенного бога, Варуна а²¹. Это предписание, явно выраженное²², предполагает, что суверенитет Сомы рассматривался как делегирование, перенос суверенитета Варуна а, ведийского аналога Юпитера.

Это несоответствие необходимо учитывать, чтобы оценить ценность последующей необычной ритуальной встречи. В Риме это правило, фиксирующее момент сбора первой виноградной грозди фламинем Юпитера, а в Индии - момент покупки и внесения в жертвенное место растения *сомы*.

Для Рима Варрон (*De ling. lat.* 6, 16) подробно описывает *auspicatio uindemiae*²³:

...aliquot locis uindemiae primum ab sacerdotibus publice fiebant, ut Romae etiam nunc, nam flamen Dialis auspicatur uindemiam et, ut iussit uinum legere, agna Joui facit inter cuius exta caesa et porrecta flamen primus uinum legit.

В ряде мест сбор винограда впервые был проведен как публичная церемония жрецами. В Риме, например, и по сей день: фламин Юпитера берет на себя эгиду сбора урожая и, как только он говорит собирать урожай (*uinum legere*: ср. *uin-demia*), он приносит в жертву Юпитеру барашка, и именно между моментом, когда он срезал *exta*, и моментом, когда он предлагает их, он сам, первый²⁴, собирает гроздь.

Два срока интервала имеют значение. После первого из них жертва готова, но ничего решающего еще не сделано: жертвователю "иммобилизовал" жертву, то есть облил ее *mola salsa*, которая повышает ее мистическую ценность, затем жертву убили и разрезали *exta*. Только если осмотр *exta* покажет, что они соответствуют жертвенным правилам (*litatio*), состоится жертвоприношение: то есть общение между человеком и богом, собственно жертвоприношение, еще не началось. Напротив, оно произойдет сразу же, на другом конце интервала, когда жертвователю положит *экста* на алтарь и освятит их (*exta porricere, redāere*). Таким образом, намерение правила *Vinalia*, по-видимому, состоит в том, чтобы связать первую собранную виноградную гроздь с жертвоприношением, добавить ее мистическим образом (подобно *аугменту*, взятому с самого животного и материально соединенному с *exta*) и таким образом осязаемо выразить посвящение Юпитеру²⁵ того, из чего эта виноградная гроздь сделана: вина года. Сама

гроздь, конечно, не "приносится в жертву"; по крайней мере, будучи в такой степени включенной в жертвенный механизм, она в некотором роде передается с максимальными почестями.

В Индии сома-растение, сок которого послужит материалом для бескровного жертвоприношения, также должно быть приобретено в определенный промежуток времени, который *ŚatapathaBrāhmaṇa* а, 7, 3, I, 1-3²⁶, определяет и обосновывает (мы знаем, что два главных огня жертвоприношения, которые подобны его земному и небесному полюсам, называются *gārhapatya*, огонь домохозяина, и *āhavanīya*, огонь, отправляющий подношения богам²⁷);

1. *Гархапатья* уже построена ("сложена"), а *хаванийя* еще не построена (*cito gārhapatyō bhavati, acita āhavanīyaḥ*). Именно тогда (чиновник) покупает царя (Сому): *gārhapatya* - этот мир (земля), *āhavanīya* - небо, а Сомы - ветер, который дует (m.-à-m. "проясняет [посредством дуновения]"); таким образом, (виновник) помещает (Ветер) между этими двумя (крайними) мирами, и именно этой причине (Ветер) дует в промежутке между этими двумя мирами (*tasmād eṣa imau lokān antareṇa pavate*).

2. Что касается (причины, по которой) он покупает царя, когда *гархапатья* уже построена, а *хаванийя* еще не построена (*quotes gārhapatye, acita āhavanīye*): Агни - это тело (самость, *ātman*), Сомы - жизненный воздух (*prāṇa*); так что (служитель) помещает жизненный воздух в середину тела, и вот почему этот жизненный воздух находится в середине тела.

3. И (снова) относительно (причины, по которой) он покупает царя, когда *гархапатья* уже построена, а *хаванийя* еще не построена: Агни - это тело (*ātman*), Сомы - жизненный сок (*rasaḥ*); поэтому (чиновник) снабжает тело жизненным соком, и поэтому тело снабжается жизненным соком до самого конца.

Под этими тонкостями мысль врачей ясна: именно сома, введение покупки царя Сомы с ее "ценностью самой по себе", настраивает, оживляет, оплодотворяет и оживляет все жертвенное устройство, где она впоследствии станет самым материалом жертвоприношения (погружение животных - лишь случайность) и которое без нее было бы материальным скоплением инертных частей, не способных "играть" вместе.

Мы сразу же видим противопоставление между индийскими и римскими операциями²⁸. В Риме кровавая жертва, приносимая Юпитеру, не нуждается в винограде, чтобы существовать и быть действительной; напротив, именно виноград оказывает услугу по передаче ее Юпитеру, находясь между "приготовлением" и "приношением" жертвы. В Индии жертвоприношение имеет смысл только благодаря царю Соме, который является одновременно его материалом и его оживителем и без которого оно не может обойтись; именно царь Сомы, находящийся между установлением огня людей и установлением огня богов, придает смысл и эффективность обоим, усиливая первый и, как Ветер связывает землю с небом, делая возможным служение второго.

Факт остается фактом: в том, что касается фактов, эти два правила аналогичны, и это согласие тем более примечательно, что в римских ритуалах в целом²⁹, как и в индийских³⁰, они применяются только в этих обстоятельствах: либо для передачи государю-богу растения, наполненного действенным соком, либо путем ассимиляции его с государством-богом; В обоих случаях, либо путем сбора, либо путем покупки, растение вводится в жертвоприношение: 1° когда земная, человеческая часть, которая готовит либо обращение с жертвой, либо устройство костров, завершена; 2° до того, как мистическая, божественная часть, главная часть тех же операций, была предпринята³¹.

1 Несмотря на то, что в этом предложении *Vinalia* ассоциируется с двумя апрельскими праздниками, остальная часть текста показывает, что Плиний имел в виду *Vinalia rustica* в августе, а не *Vinalia priora* в апреле. В своих комментариях некоторые античные авторы не знали, как разделить предмет, намерения и т. д. между двумя праздниками, но сезонные конвенции легко позволяют распутать их путаницу (K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, 1960, p. 76, n. 1).

2 P. 39-40 из книги "Juppiter und die römischen Weinfeste", *Rhein. Museum, N.F.*, 90, 1, 1941, P. 30-58.

3 *Римские праздники периода Республики*, 1899, стр. 88, об апрельском Виналии.

4 См. хорошие замечания Р. Шиллинга, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, 1954, p. 120 и n. 3.

5 Ниже, с. 105-106.

6 О крестьянине *Dance Жуице* см. *La religion romaine archaïque*, 2^{ed}. 1974, p. 193-194.

7 Ср. вед. *gávīṣṭi* i "желающий коров", "желающий коров", отсюда "боевой": слово из сферы Индры.

8 "Некоторые мифы и гимны кати", *Acta Orientalia*, 21, 1952, pp. 161-189.

9 Р. 163. Слова, означающие "радуга" и "землетрясение", доказывают, что Индр, до того как стать покровителем вина, играл космическую роль, подобно ведийскому Индре.

10 Р. 177. Кшумай - богиня плодородия, которая имеет власть над дождем (с. 175) и, по-видимому, способствует созреванию яблок (с. 181); Робертсон, с. 389, который называет ее Крумай, видимо, не смог ничего узнать о ее функциях. Интересно, что виноградная лоза, как растение, принадлежит такой богине, в то время как именно Индр "активна в вине".

11 Ср. *Mumra-Varuṇa*, 2^{ed}. 1948, с. 137-142.

12 Современный культ парси, продолжая эволюцию, случайно использует вино в жертвоприношении *hōm* (< *haoma* < **sauma*).

13 Наконец, Шиллинг, указ. соч. стр. 100-107, с прекрасным комментарием.

14 *Mythe et épopée I*, 2^{ed}. 1974, p. 337-422.

15 *Миф и эпос I*, вся вторая часть, особенно с. 285-334.

16 Это обычная и обильно засвидетельствованная форма традиции. Некоторые пытаются вывести из более общего выражения Катона, цитируемого Макробием, *Sat.* 3, 5, 10, что в более древней форме легенды латины требовали от Мезенция и затем предлагали Юпитеру всю сельскохозяйственную продукцию Лациума. Это несостоятельно: 1^o в общественном культе Юпитер получает, как и в обычной форме легенды, только первые плоды виноградной лозы и вино, и нет причин думать, что он когда-либо требовал первые плоды пшеницы, или бобов, или фруктов, например; 2^o выражение Катона (или, скорее, Макробия, который обобщает его), хотя и неточное, не навязывает тоталитарной интерпретации: *imperasse ut sibi offerrent quas dis primitias offerebant* можно понять так: *imperasse ut sibi offerrent quas dis primitias offerebant* можно понять так: "он велел им принести ему, человеку, первые плоды, которые они приносили богам" (и вы, мои читатели, знаете, о чем я говорю; но меня здесь интересует, поскольку я хочу объяснить, почему Вергилий назвал Мезенция *contemptor deum*, только противопоставление *sibi* и *dis*, человеческого и божественного, а остальное, уточнение первых плодов, а также рассматриваемого божества, я оставляю в неясности). Лишь у немногих авторов выражено "все": например, Дион Кассий, *фрагмент.* 41 b (τὰ τοῦ Λατίνου πάντα εἰς ἐτήσιον δασμὸν ζητοῦντα).

17 *La religion romaine archaïque*, 2^{ed}, p. 178-180.

18 О Риме см. Schilling, *op. cit.* p. 142. Я оставляю в стороне старые и устаревшие интерпретации приписывания вина Юпитеру. Адриен Брюль, *Liber Pater*, 1953, Р. 19-20, предложил новую: "В первые века римской истории вино было редким напитком..... Поэтому оно предназначалось только для аристократии, и легко понять, почему Юпитер считался богом-покровителем виноградной лозы". Короче говоря, по той же причине во времена викингов вино, импортируемое из Южной Европы, приписывалось исключительно богу Óðinn, образцу или образу вождя (М. Cahen, *La libation*, 1921, p. 108-109; основной текст: *Grimnismál*, str. 19: *...en víp vín eitt vápnng öfogr / Ó penn æ lifer*, с перефразировкой из *Gylfaginning*). Но Юпитер не является "богом аристократии" (это был бы Марс); его интересует власть (*rex*; верховные судьи).

19 Я оставляю в стороне проблемы Либера; см. ниже, с. 107.

20 Н. Lommel, "König Soma", *Numen*, II, 1955, pp. 196-205; В. Schlerath, *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda*, 1960, pp. 36-39, 61-62, 86-93, 104; об этой последней книге см. мою рецензию в *Journal asiatique*, 249, 1961, pp. 427-430. Я оставляю в стороне дебаты, блестяще открытые и поддержанные М.Р. Гордоном Уоссоном: сома-трава или (примитивно) сома-шампиньон?

21 W. Caland and V. Henry, *L'agniṣ toma*, 1906, I, p. 48-57.

22 *Taumm. Saṃ h.*, 6, 1, II, 6, *vartīṇ yarcā paricarati*, цитируется Caland and Henry, p. 56, последнее примечание параграфа 43 ("Торжественный прием царя Сомы как гостя"), которые выражаются следующим образом: "Пока Сомы остается окутанным таким образом, адхварью, когда бы он ни приблизился к нему, приветствует его строфой, посвященной Варуне, а именно: согласно Baudh, *Taitt. Saṃ h.*, 2, 1, II, w: "Вот о чем я прошу, восхваляя тебя богослужением,| о том благословении, которое жертвователю приобретает для себя своими приношениями:| без гнева, о Варуна, будь здесь;| ты, чьи владения обширны, не отменяй нашу жизнь"; согласно более позднему *Taūmmy, Taitt. Brāhm.* 2, 5, 8, 4 = *Ṛ V.* 8, 42, 2: "Так восхваляйте возвышенного Варуну, почитайте мудрого хранителя бессмертия: пусть он даст нам убежище в тройном приюте, [а вы,] Небо и Земля, сохраните нас в [своем] лоне". У этого правила есть аналог, который в обратной форме, несомненно, выражает ту же передачу суверенитета от Варуны к Соме: в девятой книге *Ṛ gVeda*, полностью состоящей из гимнов Соме, Варуна почти не упоминается, L. Renou, *Études védiques et pāṇin éennes* 8, 1960, p. 90 (очевидно, исправляя 7, p. 3, п. 1).

23 Нет никаких оснований связывать его с осенней Виналией (фиксированный праздник), предшествующей сбору винограда (переменная дата).

24 *Primus*, весьма вероятное исправление ms. *porus*.

25 Такая трактовка продиктована тем, что официант - это фламин Юпитера.

26 Именно эта глава ŚatapathaBrāhmaṇa, посвященная различиям в значении и, соответственно, символике двух огней, была использована в "Trois règles de l'aedes Vestae", *Revue des études latines* 37, 1959, pp. 94-102, обобщенном в *La religion romaine archaïque*, 2^eed., pp. 319-326.

27 Об этих пожарах см. выше, с. 59-60.

28 Ср. примеры подобных противопоставлений и комментариев Л. Гершеля, "Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome", *Journal de psychologie*, 45, 1952, p. 47-77, особенно p. 57: "Эти две различные формы поведения свидетельствуют, с одной стороны [Рим], о покорности действия реальности, воспринимаемой как первичная данность, которую можно только принять или пережить; с другой стороны [Индия], о примате священного действия над реальностью, которую человек как бы создает и которая является только тем, чем он хочет ее видеть. Мы видим противостояние между римским реализмом и индийским мистицизмом, заметное с самых ранних времен и лишь усиливаемое особым развитием индийской и римской мысли".

29 Следует отметить, что *Vinalia rustica* не фигурирует в списке восьми годовых дней (все четные, кроме одного; и все праздничные бдения), квалифицируемых как *intercisi* (*endotercisi* = EN в календарях), которые Варрон (*De ling. lat.*, 6, 31) определяет почти в терминах правила, с которым мы имеем дело: *intercisi* [dies] *sunt per quos mane et uesperis nefas, medio tempore inter hostiam caesam et extaporrecta fas*. Похоже, что здесь промежуток, определяемый двумя временами жертвоприношения, предоставляет *fas* убежище в день, который ему противоположен, и преобразует часть дня, которую он занимает.

30 А. Минар, *Trois énigmes sur les Cent Chemins*, II, 1956, p. 176-177 (§§ 434-437; ср. p. 198, § 505), собрал примеры такой формы временного выражения в ритуалах: "после X, до Y", что означает "между X и Y"; я не вижу другого использования правила двух костров.

31 В отношении времени мы имеем правило, сравнимое с пространственным, изученным О. Массоном в *Revue de l'histoire des religions*, 137, 1950, p. 5-25: переход между двумя частями жертвы (значения: люстрация, освящение, обретение удачи). Herrmann, *Die Heldensagen des Saxo Grammaticus*, II (*Kommentar*), 1922, p. 566, на Saxo, 8, 8, 12 (сразу после смерти Старктера): *praefatusque quod, si peracta caede ante cadaueris lapsum caput ac truncum medius intersiliret, armis innocuus redderetur*, v. *Mythe et épopée* II, 1971, p. 53, 73-75.

Виноделие и здоровье человека

МЕДИТРИНАЛИЯ

Медитриналии (11 октября) - это, как часто говорят, не праздник прессования, а праздник "лекарства" нового вина, которое происходит сразу после прессования. Поскольку простейшая форма этого лекарства состоит в смешивании вина предыдущего года с молодым суслом, мы можем понять формулу, значение которой оспаривается, которая произносилась в этот день. Более того, история о том, как Папирий Курсор принес Юпитеру клятву "медовым вином", единственным видом вина, избежавшим медикаментозного лечения, позволяет предположить, что Медитриналии действительно были, как утверждает один календарь, праздником Юпитера.

Наши сведения о Медитриналии 11 октября ограничиваются пятью деталями: дата, название, новое вино как объект и Юпитер как получатель праздника (*Fasti Amiternini*), а также деталь, несомненно, второстепенная, относящаяся скорее к обычаю, чем к обряду. Эта деталь известна от Варрона и сократителя Феста. Первый пишет (*De ling. lat.* 6, 21):

Octobri mense Meditrinalia dies dictus a medendo, quod Flaccus flamen Martialis dicebat hoc die solitum uinum nouum et uetus libari et gustari medicamenti causa ; quod facere solent etiam nunc multi quum dicunt : "Nouum uetus uinum bibo, nouo ueteri morbo medeor".

Октябрьский день Meditrinalia получил свое название от операции, обозначаемой глаголом *mederi* "лечить", поскольку, согласно Флакку, который был фламином Марса, в этот день было принято устраивать возлияния и пробовать новое и старое вино в качестве "лекарства". Многие люди и сегодня соблюдают этот обычай и говорят по этому поводу:

Я пью и новое, и старое вино,
от новой болезни, от старой - я исцеляю себя.

Второй распространяет эту практику на "народы Лацио" (110 L¹= 250 L²):

Mos erat Latinis populis, quo die quis primum gustaret mustum, dicere ominis gratia : "Vetus nouum uinum bibo, ueteri nouo morbo medeor." A quibus uerbis etiam Meditrinae deae nomen conceptum eiusque sacra Meditrinalia.

У латинских народов было принято в день, когда пробовали первое сусло, говорить, что это хорошее предзнаменование:

Я пью и старое, и новое вино,
От старой болезни и от новой я исцеляюсь.

От этих слов произошло имя богини Медитрины, чей праздник - Медитриналии.

Как можно интерпретировать и корректировать эти данные?

Самый последний учебник по римской религии, написанный Куртом Латте¹, отвергает приписывание Юпитеру на том основании, что оно основано на едином календаре, и отказывается признать, что новое вино могло быть отведено 11 октября; он противопоставляет эту осеннюю дегустацию афинской практике и здравому смыслу:

Дойбнер, *Att. Feste*, 94, 4, справедливо напомнил, что только на Vinalia priora 23 апреля начиналась дегустация нового вина, и сравнил аттическую Пифоигию с этим праздником. Праздник, проводившийся в начале октября, мог быть только праздником пресса, во время которого, при всей доброй воле мира, еще нельзя было пить новое вино.

Так что же нам делать с формулой, которую цитируют Варрон и Павел: *nouum uetus uinum bibo, nouo ueteri morbo medeor*? Латте готов признать, что она подлинная и древняя, "хотя, возможно, и измененная, как многие формулы, которые продолжают использоваться, когда их смысл уже забыт". Но он переносит ее на апрельскую Виналию, для которой, по его мнению, выражение *nouum uinum bibo* - единственное, имеющее смысл: если Варрон относит его к октябрьскому

празднику, то это может быть только игрой слов: найденное там *medeor* ошибочно наводит на мысль о производности *Meditrinalia* (название октябрьского праздника) от *medeor* (апрельская операция).

Что касается значения формулы, то оно варьируется в зависимости от того, как экзегеты трактуют ее. Поскольку она по сути относится к новому вину, некоторые, например Р. Вюнш (цитируется по Deubner, *Neue Jahrb*, 27, 1911, p. 329, n. 5), не побоялись изменить текст, что редко бывает целесообразно: первоначальная формула была бы такой: *nouum uinum bibo, ueteri nouo morbo medeor*, "нового вина" достаточно, если оно лечит, для лечения болезней любого времени, и именно аналогия второго предложения, где оправдано сосуществование *ueteri* и *nouo*, ввела бы *uetus* в первое, где ему нечего делать. Латте, со своей стороны, уважает традиционное прочтение и считает, что может интерпретировать его в свете другой формулы, сохранившейся у Плиния, *Nat. Hist*, 28, 23, в которой Плиний перечисляет ряд старых суеверий и спрашивает: "Почему, предлагая первые плоды, мы говорим, что "эти старые", и просим другие, "новые"?". По мнению Плиния, это явно шуточный "камуфляж", призванный побудить богов к щедрости, развлекая их, а не обманывая, подобно тому как Нума развлекал Юпитера в знаменитом диалоге; Симметрично, согласно Латте, в том, что он считал подношением первых плодов сделанного вина, которое он "вернул" Виналию в апреле, новое вино было названо "старым", чтобы показать, что оно уже принадлежит прошлому и что их интересует только будущий урожай.

Аналогия, воспринятая Латте, иллюзорна, поскольку две ситуации несопоставимы: помимо того, что формула *Meditrinalia* не является молитвой, ни о чем не просит и, следовательно, не призвана забавлять богов игрой в остроумие, отношения основных слов, прилагательных, различны: В Плинии *uetera* и *noua* противопоставлены, в Медитриналии *uetus* и *nouum* добавлены; в Плинии *noua* отрицается и парадоксальным образом заменяется своей противоположностью; в Медитриналии *uetus* и *nouum* сосуществуют и сотрудничают, каждый сохраняя свое значение.

И наконец, опять же по мнению Латте, поскольку формулетта, несмотря на *медуницу*, не имеет ничего общего, кроме игры слов, с Медитриналией октября, откуда может взяться это праздничное название, или, скорее, слово, от которого оно должно быть, в мужском роде, производным прилагательным? Ответ: " **meditrīna* образуется как *moletrīna*, *pistrīna*, *lātrīna*, *tonstrīna*, *ustrīna*; учитывая дату праздника и образование слова, оно может означать только Kellerplatz, место, где давят виноград". Имеем ли мы неосторожность беспокоиться о корне, означающем "давить", от которого образовано **meditrīna* и о котором нет других свидетельств? Латте предвидел это возражение: так же, как название вина не индоевропейское, а средиземноморское, говорит он, мы можем подумать, что название пресса образовано от корня или слова того же происхождения.

Эта конструкция искусственна и неправдоподобна, поскольку все известные слова на *-trīna* - суффикс, который сам может быть проанализирован в терминах индоевропейских элементов: **-tro-* в названиях инструментов (*aratrum* 'плуг') и **-īna* в местных названиях (*popīna* 'кабаре') - образованы от индоевропейских корней: *molere* 'молоть', *moletrīna* 'мельница'; *pinsere*, *pistum* 'колоть', *pistrīna* 'мельница, пекарня'; *lauāre* 'мыть', *l (au) ātrīna* 'ванная, умывальник'; *tondere*, *tonsum* 'стричь', *tonstrīna* 'парикмахерская'; *uro*, *ustum* 'сжигать', *ustrīna* 'место для сжигания тел'; в этих условиях нет причин отказываться признать в *meditrīna* единственный индоевропейский корень, который предлагает себя, это *medeo (r)* 'лечить', *medicus* 'врач' и т.д. *meditrīna* должна просто обозначать мастерскую, где действие, выраженное этим известным корнем, обычно выполняется в промышленных масштабах.

Так что давайте вернем *Meditrinalia* естественную этимологию ее названия и, не ретушируя, формулу, из которой она должна была быть извлечена. Но присмотримся к последней: как оправдать то, что кажется Латте непереносимым, - ассоциацию старого и нового вина в начале осени?

Если понимать *posuit uinum* буквально как вино года, уже сделанное и пригодное для питья, то ясно, что 11 октября такого не бывает. Но его основной элемент существует - сусло, которое получают именно путем прессования, работы дня, и которое, в отличие от *uetus uinum*, можно без излишних стилистических изысков уже назвать тем именем, которое оно вскоре заслужит, и которое уже является причиной выполняемых операций³. Аналогично, *bibere* - слово широкое; если в формуле оно означает, что те, кто его напевает, глотают глотки свежего сусла, мы можем только разделить беспокойство Латте; но вводное предложение Варрона тщательно определяет нюанс, чтобы ограничить сферу их действия в жанре "питья"; Если говорить скромнее, то речь идет только о *degustare*, о дегустации; поэтому римские крестьяне, несомненно, ограничивались тем, что принимали дозу предполагаемого *medicamentum*, которая была достаточно легкой, чтобы быть символически эффективной и, в реальности тела, не причинять вреда.

Если первый контакт неба с суслом полезен и обладает целебной силой, то достаточно ли этого для народной медицины, чтобы объяснить название мастерской **meditrīna*, у Варрона и Веррия Флакка, как "место, где человек лечит свои свежие и неизлечимые болезни"? Это было бы странно: для такого важного и особенного момента в виноделии мы ожидаем названия, относящегося непосредственно к практической операции, выполняемой над суслом с целью приготовления вина, а не к пользе сусла или вина, конечно, ощутимой, но второстепенной - ведь в Риме, как нигде, ни вино, ни сусло не рассматривались и не готовились прежде всего как лекарство. Поэтому обратимся к агрономам. Работа, которую они предписывают после сбора урожая, - это прессование. Но у прессования есть необходимое и непосредственное дополнение, которое не менее важно, но занимает больше времени и является более деликатным.

После того как он рекомендовал собирать виноград в сентябре в жарких странах у моря и готовить (смола, воск) *долии*, которые будут принимать виноград (10, 11); После того, как Палладий снова рекомендует собирать виноград в других районах, но в октябре (II, 3), и подробно описывает различные меры, которые должны быть приняты на виноградниках в течение того же месяца (II, 3-7), он даже не упоминает о прессовании и сразу переходит к тому, что предполагает, что оно по крайней мере происходит, - к обработке *мустума*, т.е. все еще неперебродившей жидкости, полученной при прессовании⁴, которую необходимо кипятить. На самом деле, сначала (9) он рассматривает только один конкретный случай - сок винограда, пострадавшего от чрезмерного дождя: его нужно сцедить, как только он начал кипеть. И только позже, после долгих разговоров о самых разных делах (10-13: изготовление масла; различные посевы, такие как цикорий, горчица и т. д.), он рассматривает один конкретный случай. Лишь позже, после долгих разговоров о самых разных делах (10-13: изготовление масла; различные посевы, такие как цикорий, горчица и т. д.; посадки различных деревьев, таких как пальмы, фисташки, вишни, яблони; кастрация ульев), он возвращается к суслу, чтобы не менее подробно дать совет о необходимой операции, "очищении" вина, фальсификации, *de condiendi uini genere* (14); любопытно, что он не развивает этот пункт в соответствии с итальянским опытом, а ограничивается тем, что черпает свои рецепты из трактатов греков:

Чтобы не упустить результаты моих чтений, я позаботился о том, чтобы объяснить, что греки, под свою ответственность (*sua fide*), говорили о том, как подделывать вино...

"Инородные тела", используемые для фальсификации, разнообразны: другое сусло, сваренное и уменьшенное на половину или две трети своего объема; морская вода, набранная за год до этого; измельченная сухая смола; лакрица; ягоды горного мирта и т.д. Поэтому он опускает другой, очевидно более итальянский, процесс, который Колумелла развивает очень подробно. Поэтому он опускает другой процесс, по-видимому, более итальянский, который Колумелла развивает очень подробно (12, 19-20).

Коломейцев является более полным. Прежде всего, он описывает инструменты, которые необходимо подготовить к сбору урожая (корзины, серпы, секаторы), и объясняет, как оборудовать пресс, как с технической, так и с религиозной точки зрения:

Чаны для дробления и слива (*lacus uinari* и *torcularii*), зоны прессования и все контейнеры промываются морской водой, если таковая имеется поблизости, в противном случае - пресной водой.

Сушка и подметание завершают процесс отделки.

Затем, со всей набожностью и ритуальной чистотой, нужно принести жертвы *Liber* и *Libera*, а также емкостям, используемым при прессовании. Пока длится сбор урожая, пресс и чаны не должны оставаться без присмотра, как для того, чтобы обеспечить чистоту, так и для того, чтобы воры не украли часть урожая.

После ряда дополнительных предписаний, развивающих предписания Палладия 10, 11, следует лечение муста:

Также необходимо позаботиться о том, чтобы сусло, полученное из винограда, имело длительный срок хранения или, по крайней мере, простояло до момента продажи. Вот метод достижения этого результата и список приправ (*condituris*), которые могут помочь.

Суть метода заключается в превращении *мустума* в *defrutum*⁵, "приготовленное вино", то есть в кипячении сырого мустума и уменьшении его объема на три четверти, две трети или даже половину. Этого должно быть достаточно, без каких-либо других операций, для винограда высшего качества. Однако зачастую сусло проявляет определенную слабость (*laborabit*), обусловленную либо плохим освещением лоз, либо молодостью растений. В таких случаях требуется особая осторожность при кипячении, а также специальные емкости и топливо. И все же... (20).

Однако даже при самом тщательном приготовлении *дефрутум* обычно начинает киснуть, как и вино. В этом случае его следует приправить приготовленным вином предыдущего года, качество которого уже проверено, так как если его обработать некачественной приправой, *uitioso medicamine*, то полученный продукт сам окажется некачественным.

Затем Колумель, как и обещал, приводит список других приправ, ириса, пажитника, корня камыша и т. д., способных улучшить продукт. Затем он возвращается к смешиванию нового сусла с приготовленным в прошлом году вином:

Дефрутом, или вареным вином, мы называем сусло с самым приятным вкусом, которое было приготовлено, как описано выше, и уменьшено на треть. После охлаждения его декантируют и помещают в резерв, чтобы использовать через год (*reponitur ut post annum sit in usu*). Однако его можно добавлять в вино (= в другое "вино", в действительности в другое сусло) уже на девятый день после охлаждения. Один *секстарий* добавляется к двум *урнам* сусла, если сусло было получено с лоз на склоне холма, и к трем *герминам*, если оно было получено с лоз на равнине. Вынутое из чана сусло оставляем кипеть и очищаться на два дня, а на третий добавляем приготовленное вино.

После того как эта смесь прокипит два дня, в нее следует добавить поджаренную соль, пажитник и т. д. Затем, прежде чем перейти к другим *conditurae*, часть которых, по словам Палладия, он почерпнул из греческого чтения, а часть также приписал грекам (морская вода не менее трех лет от роду; различные виды смолы), он подписал рецепт предыдущей смеси: он взял его у своего дяди Колумеллы, *illustris agricola*.

Именно с этим, а не с самим прессованием, связан праздник Медитриналии: в отличие от других народов, римляне придавали большее значение первоначальному уходу за виноградным соком, чем дроблению, в результате которого он отделяется от кожицы. По сути, это "лекарство",

нейтрализующее порок или слабость сусла, которое, за исключением исключительных случаев, в нем содержится. В этом длинном развитии событий Колумелла использует *condire* и *curare*, *conditura* и *medicamen* как взаимозаменяемые понятия. Другими словами, *defrutum anniculum*, вареное вино, приготовленное в предыдущем году, в сочетании с новым *мустумом*, сваренным сразу после выхода из пресса, излечивало и исцеляло его.

Этимологически, таким образом, **meditrīna* - это "мастерская, где человек применяет свои особые *лекарства* к мусту", где старое проникает в новое, именно там, где *uetus uinum* передает свое здоровье *nouum uinum*. В тексте Колумеллы само *mustum*, как и *defrutum*, несколько раз получает название *uinum*, когда нет причин опасаться путаницы: в этом специальном словаре все происходит так, как если бы слово *uinum*, помимо своего собственного значения, которое касается только конечного состояния, полученного в результате всех операций, охватывало также каждый из этапов винификации, прилагательное *mustum* "(вино) еще мутное (?)", причастие *defrutum* "(вино) еще мутное (?)".), а причастие *defrūtum* "(вино) кипяченое" обозначало первые две из этих стадий, когда есть основания для их уточнения, подобно тому как другие причастия обозначали абберрантные сорта вина: *mulsum* "(вино) медовое", *passum* "(вино) из разбросанного винограда, *uiiā passa* (из *пандо*), высушенного на солнце" (Columelle, 12, 39 и 41).

Правильно чувствуя, что они лечат и излечивают сусло этим *лекарством*, принцип которого заключается в сочетании старого и нового, крестьяне, естественно, хотели символически перенести часть этой целебной силы на себя, на свое тело. Это не *uetus* или *nouum* по отдельности, это счастливое сочетание обоих, *uetus nouum uinum*, которое, как предполагается, через дегустацию очищает органы, так же как оно формирует из своих теперь уже неразделимых компонентов "хорошее вино", которое будет храниться. Отнюдь не вторая часть фразы, *ueteri nouo morbo medeor*, "добавила" *uetus* к *nouum uinum bibo* первой, а именно выражение *uetus nouum uinum*, обоснованное точной техникой, привело к не очень интересному самому по себе разделению проблем со здоровьем на *ueteres* и *noui*.

Являются ли *Meditrinalia feriae Iouis*, как указывает один календарь? Мы можем бесконечно обсуждать это свидетельство, отвергая его из-за его уникальности, защищая его, потому что оно вписывается в общую картину религии вина. Слабость этой второй позиции заключается в том, что все остальные элементы винного досье показывают Юпитера только как получателя, владельца вина из Лациума (легенда о Мезенце и Энее; Виналия апреля)⁶ и, в своем натуралистическом значении, рассматривают его только как способного извне благоприятствовать или препятствовать сбору винограда (Виналия августа)⁷: ни в коем случае Юпитер не является техником ни роста винограда, ни его ферментации, как это могло бы показаться, если бы "лекарство" Медитриналии было доверено его покровительству. На это можно ответить, что, не вмешиваясь в процесс лечения, Юпитер вполне может, поскольку он будет бенефициаром полученного продукта, защищать тех, кто его производит, от посторонних глаз и проявлять чуткость к их предложениям. Если необходимо выразить свои чувства, я склонен не упускать из виду примечание в календаре Амитернума и не лишать Юпитера этого существенного момента в его общей привилегии над "вином Лациума". Средним решением было бы считать, что привилегия Юпитера распространялась *primi* исключительно на Виналию, но что логический порыв, который, как я склонен полагать, действовал с самого начала, распространил бы ее, в неизвестное время и по неизвестной инициативе, на Медитриналию. Но это субъективно и не имеет доказательств. В крайнем случае, мы можем опираться на следующий пока необъяснимый факт.

В семейном древе, так сказать, этапов виноделия, одна ветвь обрывается очень рано, приводя в тупик, описанный Колумеллой в 12, 41:

Вот как приготовить превосходное медовое вино (*мульсум*). Немедленно извлеките из чана сок, который вытечет из виноградных гроздьев (*lixium uinum* "материнская капля"). Но эта операция должна быть проведена на гроздьях, выращенных на лозах,

прикрепленных к деревьям, и собранных в день без дождя. Десять фунтов отличного меда следует влить в урну этого сусла и, тщательно перемешав, поместить в глиняный сосуд (*lagena*), который следует немедленно оштукатурить и поставить на пол... Через тридцать один день емкость следует открыть и медленно перелить сусло, чтобы оно осветлилось, в другой сосуд, который следует заделать штукатуркой (*oblinere*) и выставить на дым.

Иными словами, *мульсум* готовится из своего рода старшего брата сусла, "спонтанного" сусла, которое, избежав длительного измельчения, не подвергается и последующей обработке, его единственным *лекарственным средством* является другой элемент смеси - мед. Таким образом, *мулсум* не должен автоматически включаться в "религию Медитриналии", какой бы она ни была, и если Медитриналия, как и Виналия, посвящала Юпитеру только готовый продукт, вино, то вполне естественно, что изобретательный и озорной приверженец должен был воспользоваться этой вакансией, подчеркнуть это исключение и дать себе возможность, починив его, завершить привилегию великого бога. Это лучшее объяснение знаменитого *уотума* Л. Папириуса Курсора.

В 293 году, в битве с самнитами, этот консул, несомненно, вспомнил о вдохновении, которое, согласно троянской легенде о происхождении Рима, когда-то дало Энею победу над этрусками Мезенции: Эней, как я только что напомнил, посвятил Юпитеру все вино из Лациума⁸. Папирий, в свою очередь, посвятил *мульсу* тому же богу по аналогичному случаю (Titus Livius, 10, 42, 6-7):

Говорят, что ни один полководец не появлялся на поле боя более жизнерадостным, чем Папирий, - то ли потому, что такова была его натура, то ли потому, что он был уверен в успехе... В решающий момент, когда принято посвящать храмы бессмертным богам, он поклялся, что если победит вражеские легионы, то, прежде чем выпить вино, предложит Юпитеру Виктору маленькую чашу медового вина. Этот обет был принят богами, и благоприятные условия стали благоприятными.

Возвращаясь к обсуждаемому вопросу, отметим, что такое толкование клятвы 293 года, очевидно, предполагает, что Медитриналии уже передали или подтвердили Юпитеру производные муста, кроме *mulsum*, то есть собственно вина с его разновидностями: для того чтобы было одно исключение, сначала должно было существовать почти абсолютное правило.

Поскольку винные праздники принадлежат Юпитеру, разве латинское Dionysus, Liber, отсутствует? Мы можем подумать, что либо по происхождению, либо потому, что он был уподоблен греческому богу, он участвовал в большинстве винодельческих операций, контролируя их в качестве технического специалиста, подобно тому как Церера контролирует работу, которая заканчивается только с уборкой урожая. Как мы уже видели, он особенно активно участвует в подготовке погреба в октябре, и если он вызывается там в компании с Либером, то это может быть связано с сексуальной символикой, связанной с этой божественной парой в Лациуме, которую легко вызвала операция прессования. Либер также, в более общем смысле, является техником, ответственным за деликатное сохранение сырья, инструментов и продуктов винодельческого процесса, и, как таковой, получает первые плоды сусла в качестве возлияния, под особым названием, *sacrima*⁹.

Примечательно, что ни точный и почти непрерывный уход, требуемый за виноградниками, ни время виноградарства, похоже, не привели к созданию списков *indigitamenta*, сравнимых со списками помощников Цереры для работы на полях¹⁰. Во всяком случае, христианские полемисты, которые так быстро высмеивали божественных унтер-офицеров, призываемых понтификами, не публиковали подобных списков. Возможно, такое различие в трактовке объясняется тем, что, несмотря на Liber, вино относится не к третьей, а к первой функции, к суверенному богу, в области которого пока не найдено ни одного подобного списка.

¹ *Römische Religionsgeschichte*, 1960, p. 75.

² *Nat. Hist.* 28, 23 : *cur ad primitias pomorum haec uetera esse dicimus, alia noua optamus?*

- 3 Более того, в тексте Фестуса-Павла сказано *primum mustum*.
- 4 Это определение Фестуса. 474 L¹= 438 L², s.v. *spurcum uinum* : ... *mustumue antequam deferuescit*.
- 5 Об образовании этого слова (ср. *feruēre* "кипеть") см. выше, с. 36.
- 6 Выше, стр. 91-93.
- 7 Выше, стр. 87-88.
- 8 Выше, стр. 92.
- 9 Festus et Paul, p. 422-423 L¹= 413 L².
- 10 *La religion romaine archaïque*, 2^eed. 1974, p. 51-52.

КАПИТАЛИЗАЦИЯ
СЕЗОН ВОИНОВ

Возвращение легионов

Легко или трудно, но эксплуатация природы, которую мы только что наблюдали, происходила если не в мире, то, по крайней мере, в укрытии врага. Начиная с месяца, названного в честь самого бога войны, армия следила за римской территорией, сдерживала или отражала агрессию соседей или приносила домой тяжесть и разрушения конфликтов - *bellum iustum* - за которые она, конечно же, несла ответственность.

Однако после нескольких начальных церемоний в марте, о которых мало что известно, весна и все лето прошли без того, чтобы боги, великие специалисты или другие, на *feriae stativae* просили благосклонности к римскому оружию. С конца IV века июльские иды хорошо иллюстрировались парадом молодых всадников, пересекавших город от Капенских ворот до Форума, где они приносили жертву в храме Касторов, но это было единственное религиозное подкрепление, которое "тыл" давал полевым войскам. Императоры, которые перед тем, как покинуть Рим, обращались к Марсу в Регии и к Юпитеру в Капитолии и формулировали обеты, затем имели дело с богами на месте, либо во внешнем Риме, который представлял собой сменяющиеся друг друга лагеря, либо в ярости и грохоте сражений.

С другой стороны, в конце военного сезона, из пяти древних *feriae stativae* в октябре, три посвящены возвращению бойцов: на Календы - ритуал Сестринского луча, *Tigillum Sororium*; на Иды, 15 числа, ритуал Октябрьского коня; 19 числа - торжественное очищение оружия, *Armilustrum*.

Я не буду возвращаться к *Tigillum Sororium*, о котором я рассказывал в первой части *Heur et malheur du guerrier* (1969). Этиологическая легенда ясно указывает на его замысел: каждый год Рим проводит, на благо ополченцев, которые снова становятся квиритами, очищение, которым третий Гораций искупил убийство своей сестры, убийство, которое само по себе было не более чем неоправданным продлением его победы над вражескими чемпионами. После каждой кампании каждый римский солдат возвращается запятнанным своими военными деяниями, и прежде всего той их частью, которая неизбежно была чрезмерной, жестокой и нечестивой, и которая, более того, рискует быть увековеченной в гражданской жизни: ежегодное празднование перехода Горация под лучом может лишь символически очистить его преемников, пеших легионов, и вернуть их, чистых и безвредных, в сообщество граждан.

Об Армилустриуме, отмеченном ARM в календарях, все, что можно сказать, согласно Варрону, *De ling. lat.* 6, 62, и Павлу, р. 17 L¹ = 115 L², это то, что люди в оружии (солдаты? салийцы?), вероятно представляющие армию, приносили там жертвы под звуки труб и что священные щиты, *ancilia*, носили вокруг города, как в марте.

Октябрьский *Equus* - самая важная из трех церемоний. Размещенный в день Юпитера в месяце, когда активность Марса подходит к концу, он полон смысла и явно касается не только армии как таковой: речь идет о работе армии в ее отношениях с государством. Тот факт, что *Regia*, древний "Дом короля", был кульминацией всего ритуала, говорит о том, что до *libertas* это была действительно королевская операция.

С другой стороны, один из самых впечатляющих царских ритуалов ведической Индии, "Жертвоприношение коня", представляет собой, вместе с октябрьским, таблицу структурированных согласований, набросок которой уже опубликован и которую еще предстоит дополнить. Но беспрецедентное продвижение в понимании *aśvamedha* заставляет нас расширить вопрос. На самом деле *aśvamedha* - это лишь один из терминов в серии царских жертвоприношений все большего масштаба и эффективности, которые становятся все более понятными, если их изучать вместе. Не относится ли то же самое к его римскому аналогу? Разве Рим не представляет собой эквивалент, по сути или намерению, других терминов в этой серии? Приглашаем читателей присмотреться повнимательнее.

С другой стороны, важная дискуссия будет отложена: вот уже столетие Октябрьская лошадь находится в центре спора, который поразил бы Цицерона и Цезаря, - спора об "аграрном

Марсе". Чтобы не перегружать основную презентацию, я прибегу к различным аспектам этого спора для "Первых римских вопросов".

Королевские ритуалы ведической Индии

Из трех ритуалов, с помощью которых ведийская Индия создает или продвигает царя, только первый и третий сразу же имеют ясные намерения: *rājasūya* делает царем *ks atriya (rājanya)*, *aśvamedha* делает царя-победителя сюзереном других царей. Намерение *vājareya*, менее прочно связанное с царской властью, поначалу не проявляется. Все становится проще, если рассмотреть риски, реальные или символические, которым подвергается жертвователь в каждом из ритуалов: 1. раджасуя делает царя, символически унижая и устраняя близкого родственника; 2. через гонку, в которой он обязательно побеждает, ваджапея ставит царя выше трех функций и их социальных агентов, *varṇa* а, особенно *vaiśya*; 3. *aśvamedha* устанавливает превосходство царя над соседними царями после того, как конь, представляющий его притязания, благополучно вернулся из рискованного долгого странствия и противостояния, с которым он столкнулся. Эта триада реальных или виртуальных конкурентов напоминает "концентрические круги", которые широко использует маздеистский Иран и следы которых можно найти в *R̥gVeda*: 1. семья; 2. трехфункциональное общество и, в частности, *viś*, масса; 3. более крупное и свободное сообщество арьев. Данное объяснение *vājareya* подтверждается тем, как его используют авторы "Махабхараты" в эпизоде с Яйти.

Великие сборники ведических литургий содержат внушительный ряд церемоний, бенефициаром которых является царь: с их помощью формируется или усиливается его власть. Если опустить самые амбициозные, подлинность которых может вызывать подозрения, то их три, обычно описываемых в таком порядке: *rājasūya*, *vājareya*, *aśvamedha*. Каждая из них стала предметом одной или нескольких монографий, но вопрос об их взаимосвязи редко задавался¹.

По правде говоря, не возникает никаких вопросов, если придерживаться двух крайностей, названия которых совершенно ясны: *rājasūya* - "порождение" или, образно, "производство царя" - церемония, которая в конкретном царстве делает царя, возводит его на престол, точно спаржу (*abhiṣ eka*, *abhiṣecanīya*) смесью освященных вод; *aśvamedha* - "жертвоприношение коня", совершаемое царствующим царем после побед, распространяет его власть на другие царства, в принципе на всю Индию. Чтобы упростить ситуацию, рискуя наложить две принципиально разные исторические картины, эффект раджасуя часто сравнивают с западной королевской властью, а эффект асвамедха - с нашими империями.

Между этими двумя актами неравного расширения и притязаний, на какую потребность отвечает *vājareya*? Точнее, каково ее отношение к раджасуе, ведь асвамедха, в той мере, в какой она касается международного права и изменяет отношения царя-победителя с иностранными державами, явно неоднородна: в ваджапейе, как и в раджасуе, все декорации, все действующие лица принадлежат стране жертвователя, и ритуалы, кажется, могут совершаться без больших промежутков и следовать один за другим без долгих или сложных условий. Название *vājareya* не является руководством к изучению: в отличие от *rājasūya*, оно носит лишь описательный характер. Хотя значение каждого из элементов этого соединения обсуждалось, представляется разумным перевести *reya* как "акт питья" или "напиток", а *vāja* отнести к имени "коня" *vājīn* и к ценностям, которые он воплощает²: сложный ритуал фактически включает в себя в существенный момент сначала гонки на колесницах, а затем, завершая их, напиток, или, скорее, ассортимент дифференцированных напитков.

С самого начала заметна аномалия. В то время как раджасуя может совершаться только царем-кандидатом, а асвамедха - царем-победителем, ваджапея может совершаться как брахманом, так и раджаньей, и есть определенные следы, тщательно отмеченные Альбрехтом Вебером³, более раннего состояния, в котором она была доступна и вайшьям. Если придерживаться обычного представления литургистов, то обычно на сайте, посвященном основным обрядам, в тексте дается такой вариант: "Если жертвует брахман, то жертвователь или служитель делают или говорят то-то; они делают или говорят то-то, если жертвует раджанья". С самого начала изложения

ŚatapathaBrāhmaṇa (5, I, I, I, 1) эта двойная принадлежность выражается в том, что можно назвать "искусственным мифом", "заученным мифом" праздника, то есть не древним мифом, а небольшой историей, яркой и яркой, хотя и бессодержательной, придуманной жрецами-писателями для выражения философии обряда, который они собираются описать или уже описали. Как обычно в таких случаях, это эпизод в многообразном соперничестве между дэвами и асурами, между людьми богов и людьми демонов, а среди богов выделяются покровитель жреческого сословия, Бṛ̥хаспати, и покровитель воинского сословия, Индра:

1. Однажды боги и асуры, происходящие от Праджапати [= Владыки существ и (про)творений], соперничали за первое место. Асуры в своей гордыне, думая: "Кому мы можем принести жертву?", стали практиковать обычай приносить жертву в собственный рот. Из-за этой гордыни они сбились с пути. Вот почему мы не должны гордиться, ибо гордыня - это пасть погибели.

2. Боги, со своей стороны, придерживались обычая подносить жертву в рот друг другу. Праджапатисе давал им: таким образом, жертва становилась их собственностью. По сути, жертвоприношение - это пища богов.

3. Тогда они сказали: "Кому из нас принадлежит это [= жертва]?" Они разошлись во мнениях, говоря (каждый): "Мое! Мне!" Не сумев договориться, они сказали: "Давайте устроим состязание; кто из нас победит, тому оно и будет принадлежать (*yo na ijjēṣ yati tasya na idaṃ bhaviṣ yati*)". - "Да будет так!" И они помчались.

4. Тогда Бṛ̥хаспати побежал к Савитару, чтобы получить его импульс (*савана*), ибо Савитар - побудитель (*прасавитар*) среди богов. И он сказал: "Придай импульс [= колеснице] для меня, чтобы, побуждаемый тобой, я мог выиграть это [жертвоприношение]!" И Савитар, в качестве движителя, привел в движение эту [= колесницу] для него, и, побуждаемый Савитаром, он победил (*savitṛḥ prasūta udajayat*). Он стал этим всем [= всем в этом мире], он победил это все, ибо он победил Праджапати, и, поистине, Праджапати - это все. Пожертвовав этим средством [= ваджапейей], он [= Бṛ̥хаспати] поднялся в ту высшую область [= зенит]. Поэтому тот, кто знает, и тот, кто не знает, говорят: "Эта высшая область принадлежит Бṛ̥хаспати".

5. Таким образом, те, кто раньше приносил жертву ваджапеи, поднялись в ту высшую область (*tad ye ha sma purā vājapeyena yajante eīāṃ ha smaivordhvāṃ diśam utkrāmanti*). Аупави Янасрутея (был первым), кто спустился из него: отныне все (жертвователи ваджапеи) спускаются из него (*pratyavarohanti*).

6. Индра предложил это [= ваджапею]. Он стал всем этим, он обрел все это, ибо он обрел Праджапати, а Праджапати - это все. Принеся жертву этим способом [= ваджапея], он поднялся в тот высший регион.....

7 = 5.

8. И тот, кто предлагает ваджапею, становится этим всем, обретает это все, ибо он обретает Праджапати Праджапатиен истину - это все.

Интересная мысль:

(9) (Некоторые врачи) говорят: "Пусть никто не празднует ваджапею, ибо тот, кто празднует ваджапею, обретает все это, ибо он обретает Праджапати, а Праджапати - это все. Он ничего не оставляет здесь, и его *праджа* (его люди, или потомки?) могут стать несчастными.

10. Пусть это жертвоприношение [= ваджапея] все же будет отпраздновано. Пусть компетентные (жрецы), знающие, как правильно организовать это жертвоприношение в отношении гимнов, формул и мелодий [*R̥ g, Yajus, Sāman*], помогают (жертвователю) в этом жертвоприношении. Ибо, поистине, таково совершенство этого жертвоприношения, когда компетентные (жрецы) помогают ему в этом жертвоприношении.....

11. (Ваджапея) действительно является жертвоприношением, приличествующим брахману, поскольку через него жертвовал Вṛ̥хаспати, ибо Вṛ̥хаспати есть брахман [нейтрально: Sacerdotium и принцип первой функции], а brāhmaṇa есть брахман. Также и раджанья, поскольку Индра принес жертву через него, ибо Индра - это *ks atrá* [= Империи и принцип второй функции], а раджанья - *ks atrá*.

Эта двойственность, как мы видим, не предполагает между Вṛ̥хаспати и Индрой никакого противостояния, никакого личного и прямого соперничества: это просто вариант, два одинаково возможных и удовлетворительных исхода мифической гонки. Трудности начинаются, когда мы рассматриваем, что говорят различные школы индийских литургистов о взаимоотношениях

vājareуа и gājasūya, их относительной важности и порядке следования. В своем Введении к XLI тому "Священных книг Востока", стр. xxiv-xxv, Юлиус Эггелинг четко изложил ситуацию.

По его словам, врачи Белого Яджуса разделяются на две доктрины. Согласно одной из них, на первом месте стоит ваджапея. Это первая степень, доступная мужчинам двух высших классов, своего рода общий ствол, позволяющий раджанья, с одной стороны, брахману а - с другой, отпраздновать вторую церемонию, которая для раджанья, будет gājasūya или королевское посвящение, для брахмана а - br̥ haspatisava или "посвящение Br̥ haspati", которое дает ему право на более высокую, если не более специальную функцию (капеллана, *пурохита*?). Так постановляет договор Асвалаяны (9, 9, 19):

После празднования ваджапеи царь [т.е., предположительно, раджанья, ставший царем благодаря ваджапее] может праздновать раджасую, брахман имеет br̥ haspatisava.

Доведенная до крайности, эта доктрина делает vājareуа для царя творческим актом ранга и власти: именно она выделяет его из числа "имеющих право" и делает царем, а gājasūya становится лишь дополнением, церемонией установки и посвящения, несмотря на ее гораздо больший престиж в литературе. Такая девальвация gājasūya не лишена очевидных трудностей. Так, другая часть врачей двух яджусов меняет местами соотношение достоинств и порядок празднования. Так исповедует ŚatapathaBrāhmaṇ а в параграфах, следующих за "мифом", оправдывающим vājareуа, который мы читали выше:

12. Раджасуя должным образом принадлежит царю (*rājan*), потому что, празднуя раджасую, он становится царем..... И более того, раджасуя - (жертвоприношение) низшее, а ваджапея (жертвоприношение) высшее.

13. Ибо, празднуя раджасую, он становится "царем" (*rājan*), а празднуя ваджапею, он становится "царем всего" (*samrāj*). И должность раджана - низшая, а должность самраджа - высшая. Раджан может пожелать стать самраджем, поскольку должность раджана - низшая, а должность самраджа - высшая; тогда как самрадж не может пожелать стать раджаном, поскольку должность раджана - низшая, а должность самраджа - высшая.

14. И тот раджан, который через празднование ваджапеи становится самраджем, получает во владение все это.

Такая точка зрения также не лишена трудностей. В частности, она направляет vājareуа к "имперскому" значению, напоминая то, которое, безусловно, принадлежит третьему царскому жертвоприношению, *aśvamedha*. Не случайно Эггелинг в параграфах 12-14 переводит *samrāj* как "император".

Чтобы выйти из этой неопределенности, необходимо дифференцированно, с точностью определить, какой счастливый эффект или эффекты ожидалось от каждой из двух церемоний. *Априори* казалось бы, что такое определение может быть получено из двух видов данных: анализа явных положений литургии, утверждающих, что ваджапея дает жертвователю то-то и то-то, а раджасуя - то-то; наблюдения за обрядами, которые, независимо от каких-либо комментариев, могли бы раскрыть через жесты или слова определенные намерения. К сожалению, эти два пути не ведут ни к чему определенному.

Первый быстро теряется в неточности самих терминов, от которых ожидался свет. Ведь два слова - *śāmrājya*, *rājya*, - которые *Śat. Brāhm.* 5, I, 1, 12-13 применяются к эффектам vājareуа и gājasūya, первое представляется как нечто более значительное, чем второе, из которого оно состоит; но в чем состоит это превосходство? И это не единственные слова, которые фигурируют в споре: В том же тексте Вебер замечает⁴, что благо ваджапеи иногда является не *самраджья*, а *свараджья*, качество *свараджа*, которое *ТайттирияБрахман* а I, 3, 9, 2 характеризует привилегией, которую оно дает тому, кто им обладает, не вставать ни перед кем, привилегией, которую СатапатхаБрахман а относит к самраджу. В "Айтарея-брахмане" а Вебер снова говорит, что титулатура, вытекающая из раджасуи, не ограничивается именами "царь", "царь всех" (*sa-*), "царь сам по себе" (*sva-*), но включает ряд других форм власти: (в дативе намерения) *bhojyāya*....

vairājyāya parames, t hyāya... mahārājyāya, все термины, между которыми невозможно установить иерархию. И путаница становится еще больше, если принять во внимание такие слова, как *ādhipatya*, т. е. абстракции, соответствующие соединениям, в которых *-pati* 'господин' является вторым членом⁵.

Что касается непосредственного наблюдения за обрядами, то, помимо того, что оно затруднено их обилием, дифференцированные указания, которые можно было бы надеяться получить от них, срываются из-за того, что раджасуя и ваджапея частично включают, и в одинаково важных местах, эквивалентные сцены: в обоих, например, жертвователю совершает символическое восхождение на небо⁶. Более того, даже когда обряды, отличающиеся друг от друга, кажутся конкурирующими, иерархическая интерпретация рискует оказаться произвольной: как можно решить, какой из двух жестов больше подходит для передачи первой или высшей степени царской власти, поднесения освященного напитка (*vāj.*) или окропления освященной водой (*gāj.*)?

К счастью, существует альтернатива разочаровывающим "положительным преимуществам". Точнее, эти положительные преимущества приобретаются за счет уменьшения реальных или символических препятствий, за счет отражения угроз, которые, что вполне естественно, учитывая социальный статус жертвоприносящего, исходят от соперников, реальных или потенциальных. Легко заметить, что каждая из трех королевских церемоний в своем самом насыщенном событиях и драматическом эпизоде устраняет для приносящего жертву короля особый вид соперника, несводимый к двум другим.

В *asvamedha* риск, хотя и включенный в ритуал, является реальным, а не просто образным. Сценарий, в котором он выражается, не обязательно имеет счастливый исход; он действительно ставит под сомнение проведение церемонии, а в худшем случае делает ее невозможной.

Что это за сценарий, эта длинная и, в деталях, непредсказуемая череда эпизодов? Сначала конь, предназначенный для жертвоприношения, должен целый год свободно бродить не только по землям, принадлежащим королю, приносящему жертву, но и по соседним королевствам и дальше, куда бы ни привело его настроение. И через год он должен вернуться или быть возвращенным в целости и сохранности. Только тогда он может быть задушен, в конце очень сложного ритуала. В течение этого года свободы его охраняет эскорт, состав и вооружение которого прописаны в договорах.

Риск имеет два начала: одно зависит от людей, другое - от природы, то есть, в конечном счете, от богов. Если никто не останавливает коня, считается, что все страны, через которые он проезжает, согласились, что их добровольно приобрел король, приносящий жертву; если какой-то иностранный государь возражает, вмешивается эскорт, но нельзя исключать и неудачи: конь может быть убит или захвачен "врагом". С другой стороны, не говоря уже о мелких несчастных случаях или болезнях, для искупления которых достаточно⁷, лошадь может умереть сама по себе, например утонуть, или потеряться и, несмотря на подношения Небу, Земле, Ветру и Солнцу, не быть найденной.

В этом жертвоприношении потенциальными противниками притязаний короля становятся люди и силы, которые ускользают от его обычной власти: сначала чужеземные народы и принцы, а затем та фатальность, которой научат ветры и хрупкие лепестки розы инфанты, пока флот, считающий себя непобедимым, плывет под громкое эхо на Западе.

В двух других королевских церемониях риск на самом деле отсутствует. Он стилизован, выражен в сценах, развитие которых полностью регламентировано, а исход обязательно счастливый, как будто он предотвращен самой образностью.

Существенным моментом раджасуи является окропление: царь получает власть с помощью очень святых вод различного происхождения, которые передают ему свои достоинства. Но само

это освящение имеет несколько механическое, неизбежное и губительное последствие, которое необходимо немедленно устранить. Вот как описывает и оправдывает обряды, которые затем совершаются, ŚatapathaBrāhmaṇa (5, 4, 3):

1. К северу от āhavanīya [= жертвенного огня] он [= жрец *адхварью*] ставит сто или более коров, принадлежащих тому, кто является *sva* [= "suus"] (царя). Вот почему он так поступает.

2. Когда Варуна был освящен, его энергия, его сила [*indriyaṃ vīryam*; или "его сила природы Индры"?] ушла (*apacakrāma*). Несомненно, сущность вод (*apām rasaḥ*), которыми его окропили, унесла из него его энергию, его силу. Он нашел их в скоте (*tat paśuṣu anvavindat*), и, поскольку он нашел их в скоте, скот стал объектом уважения. И, найдя их в скоте, он вернул себе свою энергию, свою силу. Вот как он [= новопосвященный] это сделал. В действительности его энергия не покидает его, но он совершает обряд, думая: "Эта раджасуя - посвящение Варуны, и Варун сделал это".

Как новоиспеченному министру приступить к восстановлению?

3. Он выводит свою колесницу (из сарая), ибо все, что уходит (*parāg bhavati*) от воина (*rājanya*), он возвращает с помощью своей колесницы (*rathena vai tad anuyun'kte*). Поэтому он выводит свою колесницу.

После тщательной подготовки под защитой Индры, затем Митры и Варуны а, царь подстегивает правого коня, обращаясь к Маруту, и запускает колесницу в гущу коров (*madhye gavām udyachati*). Там он прикасается к корове одним концом своего лука и говорит: "Вместе с энергией (или: с силой Индры)!"

10. Энергия, сила и коровы равноценны (*samindriyeṇ a*): поэтому именно энергию и силу он принимает в себя посредством этого [обряда]. И он добавляет: "Я завоевываю их, я делаю их своими!"

11. Что же касается причины, по которой он выходит среди коров своего *сва* (это то, что) все, что уходит от человека, будь то слава (*yaśaḥ*) или что-либо другое, переходит, как предпочтительное, в его *сва* (*svaṃ haivāsya tat pratamām ivābhyapakrāmati*). Эту энергию, эту бодрость он, таким образом, берет из своего *сва* для себя (*tad svād... punar ātmandhatte*). Поэтому он останавливается посреди коров своего *сва* (*tasmād svasya goṣṭdyachati*).

Но поскольку риск стилизован, то и реакция на него тоже. Таким образом, на самом деле королевские *сва* не будут лишены собственности.

12. В обмен [на коров, которых забрал царь] он [= царь] дарит ему [= своему *сва*] столько же [коров] или больше. Ибо, несомненно, он, жертвователь, не способен на жестокие поступки (*na vā eṣa krūrakarmaṇe bhavati*). И все же он поступает жестоко, говоря: "Я завоевываю их, я делаю их своими!" И таким образом [= в качестве компенсации] это [= это жестокое действие] совершается без жестокости (*akrūram*). Поэтому в обмен он дарит ему [своему *сва*] столько же коров или даже больше.

Таков ритуал в Белых Яджусах. В текстах черных яджусов сцена иногда более оживленная. Например, в TaittirīyaSaṃ hitā 1, 8, 15 имитируется бой⁸. К востоку или северу от места жертвоприношения раджанья, то есть человек второго сословия, особенно связанный с царской властью и естественной средой происхождения новых царей, занял свою позицию с луком в руке. Царь выпустил в него стрелы, сказав *āptaṃ manaḥ* "Мое намерение достигнуто!". Победив таким образом врага, он поворачивает свою колесницу в сторону солнца, говоря: "[Я стал наделен] энергией, силой (или: силой Индры)!" Затем он возвращается в исходную точку. В Lāt yāyanaŚrautaSūtra 9, I, 44, представлен другой вариант⁹: там царь пускает стрелы в своих "слабых родственников" и забирает все их имущество. Третью он отдает жрецам, третью - тем, кто участвует в церемониальном питье, называемом дасапее, а последнюю треть возвращает своим родителям.

Все эти жесты имеют одно и то же значение. Царь, которого только что окропили, подвергается опасности в своей собственной семье, от родственника, *сва*; или, по крайней мере, в пределах варны а (или части варны), из которой он только что был извлечен, от *gājanya*. Следовательно, во

время посвящения опасность, против которой делается ритуальная защита, исходит от соперника во власти, который является родственником царя или, в крайнем случае, человеком из той группы, из которой обычно происходят цари.

Чтобы определить тип человека, обозначаемый словом *sva* "suus", , мы должны сначала исключить то, чем оно может быть, и то, чем оно не является, а затем непосредственно проследить, что оно означает в других частях церемонии, где оно используется.

Сва - не самый прямой наследник жертвователя, его сын (старший или любимый, *приятма*). Напротив, существует обряд, устанавливающий тесную связь между ними: "обмен именами", который происходит либо сразу после окропления, еще до того, как коровы были возвращены, либо позже, после того, как царь был установлен на своем троне¹⁰ : остаток освященной воды предлагается на домашнем огне, в доме королевы-матери кронпринца, и по этому случаю, между двумя стихами строфы, жрец адхварью вставляет имя жертвователя и имя его сына; он делает это дважды, сначала в неправильном порядке, как если бы сын был отцом, затем в правильном порядке. По словам Вебера, "в этом чередовании имен проявляется фундаментальное единство отца и сына".

Сва - это, вероятно, как предполагает Йоханнес С. Хейстерман¹¹ , тот же человек, который только что вместе с другими фигурами совершал кропление. На самом деле кропление совершают четыре человека, которые стоят рядом с царем лицом на восток. Существуют вариации в списках и в относительном положении действующих лиц в сцене, но суть остается неизменной¹² . Так, в *KātyāyanaŚrautaSūtra* царя с востока окропляет жрец (*adhvaryu* или *purohita*), а с запада - трое других: *sva*, *vaisya* и "*rājanya friend*", причем сколиаст уточняет, что под *sva* подразумевается брат царя¹³ . В других местах каждый из аспергеров действует с одного из направлений пространства; так, у майтраянинов жрец действует с юга, вайшья - с запада, *бхратр* вья - с севера, а "*джанья митра*" - с востока: *бхратр* вья правильно, этимологически, является побочным, "сын брата (отца)", но обычно приобретает значение "соперник".

Несомненно, таков и *сва* из сценария с коровой: брат или близкий кузен, если он участвует в коронации, все равно по положению, органически, является потенциальным соперником в семье.

В качестве контрдоказательства проверим, что в *gājasūya* не упоминается ни один другой источник конфликта: не предусматривается никакой агрессии со стороны иностранцев, и в самом обществе, в котором жертвователь становится царем, его отношения с социальными классами, варнами, не представляют никакой проблемы. С одной стороны, как мы только что видели, представители варн сотрудничают, каждый в своем ранге, в самом посвящении. С другой стороны, они появляются вокруг царя в очень интересном обряде, который обычно происходит после установки на трон, - игре в кости; смысл этого обряда, безусловно, заключается в том, что царь, будучи установленным, утверждает социальный порядок (включая *śūdra*), и это без соперничества, без игры даже, несмотря на видимость¹⁴ .

Таким образом, соперничество, которое в одном случае противостоит и доминирует в *aśvamedha*, а в другом - предотвращается в *gājasūya*, понятно и соответствует тому, что ожидается от этих двух церемоний. В царском посвящении все происходит в семье: новый царь огражден от своих *сва*, братьев или родственников, которые являются его конкурентами в некотором физиологическом смысле. Принося в жертву коня, король, уже подтвержденный своими победами, намеревался заставить иностранных принцев и страны не оспаривать его имперские претензии.

Какому партнеру *vājareu* противопоставляет царя или потенциального царя?

Как и в *раджасуйе*, соперничество стилизовано, фиктивно, без реального риска. Оно выражается в главной сцене, той, которая, кажется, оправдывает название всей церемонии, - гонка на колесницах¹⁵ .

Ход этой гонки определяется семнадцатью пролетами стрел, выпущенных кшатрием (*раджанья*), каждая из которых летит с того места, где упала предыдущая. Конечно же, побеждает

царь, и он не может не победить. Конечно, его колесница - единственная, которая торжественно запрягается перед гонкой, под прикрытием ряда формул, гарантирующих ему победу¹⁶. Разумеется, остальные шестнадцать колесниц присутствовали лишь в качестве дополнения и старались не ставить под угрозу победу царя. Но факт остается фактом: они там есть и завершают весь путь. И даже в Белом Яджусе сохраняется показательная особенность: на одной - только на одной - из шестнадцати колесниц, готовых таким образом не победить, едет, рядом с кучером, который только инструмент, либо раджанья, либо вайшья¹⁷. С другой стороны, во время гонки брахман из команды жрецов, приносящий жертвы от имени царя, хотя и не едет на колеснице во время гонки, тем не менее символически участвует в ней, но, исключая для себя риск и уподобляясь царю: колесо колесницы поднимается горизонтально за ось на столб, брахман садится на него и, пока колесница мчится, распевает *саман*, в котором просит о победе; когда гонка заканчивается, он снова спускается¹⁸.

Таким образом, в этом обряде царь находится в отношениях с тремя варнами а: на земле, на преобразованной колеснице, его союзником является брахман, а в одной из шестнадцати других колесниц, единственной, которая не является тщетной, его соперником - раджанья или вайшья. Что касается последнего пункта, то можно думать либо о том, что этот вариант примитивен, либо о том, что раньше на одной колеснице ехал раджанья, на другой - вайшья, возможно, даже на третьей - брахман а, но стилизация сократила число конкурентов царя до крайности, до единства, с возможностью выбора между двумя последними классами и с акцентом, похожее, на вайшью.

В любом случае, за гонкой следует ритуал того же значения¹⁹. Готовились чаша *мадху* (в понимании ритуалистов - "сома") и чаши сура (алкогольный напиток, считающийся злом, обычный "репеллент" сомы). После того как лошади были распряжены, жрец адхварью, несущий чашу мадху, выходил из сарая вместе с царем через переднюю дверь; он вкладывал чашу в руку вайшьи или раджаньи, который только что бросился на царя, но другой жрец, *peṣṭar*, выходил через заднюю дверь, неся одну из чаш суры; он шел забрать у вайшьи или раджаньи чашу мадху и давал ему взамен чашу суры, говоря: "Этим я выкупаю ее у тебя!" Наконец, он подносит чашу мадху брахману, священному двойнику царя, единственному, кто достоин ее выпить. В ŚatapathaBrāhmaṇa миссия нового царя комментируется так (5, I, 5, ²⁸):

Ибо сома - это истина, процветание, свет, а сура - ложь, несчастье, тьма. Этим [обрядом] он наделяет жертвователя истиной, процветанием и светом, а вайшью (на этот раз вариант "раджанья", упомянутый несколькими строками выше, уже даже не рассматривается) поражает ложью, несчастьем и тьмой.

Комментарий добавляет, что благодаря этим чашам суры вайшья может получить для себя любое благо, которое пожелает, как и брахман (от имени царя) через чашу мадху-сома. Этот ритуал подтверждает результат состязания и выводит из него следствие: он оставляет преимущество высшего, священного напитка для царя через брахмана и передает его только сопернику царя, вайшье или раджанье, чтобы тут же отнять у него и заменить на низший напиток, суру.

Теперь кажется вероятным, как ясно видел Альбрехт Вебер, что *vājareuā*, или, по крайней мере, эта часть ритуала, как мы ее знаем, является просто развлечением в интересах царя церемонии, которая изначально была открыта для трех классов, для всех классов, как учит другой трактат:

Очень важным, отмечает Вебер²⁰, является указание из Śāṇi khāyanaŚrautaSūtra 16, 17, 4, согласно которому ваджапею могли праздновать не только представители двух высших классов, но и вайшьи. Это согласуется с другими данными из ритуала, которые приводят к выводу, что первоначально ваджапея была народным "победным пиром", который устраивался для того, кто - независимо от его социального уровня - выходил победителем из войны или гоночного состязания (*Kampf-, Wettfahren*).

Несомненно, следует исправить: состязание, народное или иное, между представителями сословий, в котором, без каких-либо политических последствий, мог победить любой соперник, а

значит, и любое сословие: в состязании, которое не подтасовывалось и покровителями которого должны были быть боги-покровители сословий - Бр. хаспати, Индра и, возможно, Марут²¹ - побеждал действительно лучший человек. Но были установлены и ритуальные формы: одна - в пользу брахмана, призванного к продвижению среди равных; другая - в пользу кандидата-царя или новопосвященного царя, желавшего продемонстрировать или укрепить свою власть над социальными классами. В обоих случаях соревнование даже не искажалось, а сводилось к фикции, низводя конкурентов, кроме "победителя по необходимости", до роли статистов. Мы также можем предположить, что число тщетных колесниц было увеличено до 16, чтобы соответствовать другой символике (Prajāpati "есть 17"; сумма месяцев и сезонов года равна 17), и что первоначально оно было более ограниченным, возможно, четыре, поскольку ни одна колесница не была тщетной.

В любом случае, и именно это интересует настоящее исследование, мы видим потенциальных соперников, над которыми царь одерживает победу: в союзе со жрецами, которые не конкурируют с ним, он одерживает верх над другими варнами а, и особенно над вайшьями.

Давайте сравним ожидаемые эффекты от этих обрядов в трех королевских церемониях:

1. gājasūya: совершая набег на коровье стадо *сва*, который, как предполагается, отнял у него силу, или, в более мягких вариантах, лишая его "слабых родственников", или снова пуская стрелы против gājanu, царь утверждает, укрепляет свою власть над собственной семьей - или, в самом мягком варианте, над своей первоначальной социальной группой, которая в то же время является вместилищем его возможных заместителей.

2. vājareya: выиграв гонку на колесницах, в которой на одной из колесниц (а первоначально, несомненно, на всех) едет представитель (представители) второго или (и) третьего классов (в частности, третьего, вайшья), царь утверждает и укрепляет свою власть над всем обществом в его функциональном делении, и особенно над массой вайшья.

3. āsvamedha: принося в жертву коня, который только что свободно и победоносно проскакал по другим королевствам, благодаря своему сопровождению, король утверждает свое превосходство, своего рода сюзеренитет над этими чужеземцами.

Мы видим, почему сосуществуют gājasūya и vājareya: они не более дублируют друг друга, чем семья и общество, чем солидарность по крови и солидарность по принадлежности к одному народу.

Мы можем понять необычность того факта, что ваджапея, и только ваджапея, может праздноваться и в пользу брахмана и даже, в более древние времена, вайшьи: в стилизованной конкуренции классов и функций, в зависимости от обстоятельств, представитель того или другого преобладал с целью продвижения в своем порядке; использование церемонии царем - это просто фиксация этой общей доступности для его собственного блага.

Наконец, мы можем понять, почему индийские литургисты могли придерживаться противоположных мнений относительно относительной важности и порядка празднования раджасуи и ваджапеи. Мы сами, рассуждая над этой проблемой, можем испытывать такое же смущение: что для царя важнее - обеспечить свою власть над родственниками в рамках небольшого династического мира или укрепить ее над всем социальным порядком, функциями? С какой стороны, со стороны семьи или социальных слоев (и особенно социальной массы), ему следует ожидать наиболее опасного неповиновения? Обратимся к теням стольких византийских императоров, одних ослепленных или отправленных в монастырь братом, женой, генералом, других свергнутых, убитых зеленой фракцией или синей фракцией, обрамлявшей толпу на ипподроме. В школе Белого Яджуса большинство литургистов, похоже, исповедовали, что vājareya, устанавливающая царя (или кандидата в цари) над классами или функциями, была лишь предварительной церемонией и что подлинно творческим актом царствования была gājasūya, посредством которой царь появлялся из среды своих сородичей. Но нет ничего иррационального в противоположном мнении, исповедуемом меньшинством докторов Белого Яджуса, согласно

которому, как только превосходство царя над сословиями или функциями было установлено, существенное было приобретено.

Два соображения проливают свет на картину, которую мы только что нарисовали.

Различение, на котором оно основано, не является неизвестным. На самом деле, оно очень древнее, индоиранское, и хотя индийцы мало использовали его, оно оставалось одной из систем мышления, знакомых Ирану. Она включает в себя организацию по зонам возрастающего размера, с двумя часто пересекающимися выражениями - семья/клан/племя (или община ариев); дом/автономный округ/страна, - о которых Эмиль Бенвенист опубликовал несколько блестящих исследований²². Этот ученый показал, что в Авесте это разделение сформулировано двумя сериями терминов, а в Гатах, более чистом отражении зороастрийской реформы, традиционная лексика, несомненно, была переработана:

gāthique: <i>xʷaētu</i>	постгатика: <i>ntāna</i>
<i>varəzāna</i>	<i>винты</i>
<i>airyaman</i>	<i>zantu</i>
	дахью

"*xʷaētu*", - говорит М. Бенвенист²³, уточняется известным соединением *xʷaētudaθa-*, т.е. * *xʷaētu-vadaθa* (pehlevi *xʷ ādaydas*), обозначающим этот "брак между кровными родственниками", известные примеры которого, реальные или легендарные, свидетельствуют о практике в древнем Иране [Виштаспа и его сестра, Камбиз и его сестра, Артаксеркс Лонгуэ-Майн и его дочь, Ōhrmazd и его дочь Spandarmad и т.д.]. Если брак между братом и сестрой, между отцом и дочерью объединяет *xʷaētu-*, "принадлежность", то это потому, что они принадлежат к одной семье, к самой близкой и самой элементарной группе общества. Кровные узы, связывающие *xʷaētu*, должны, следовательно, делать их членами одной и той же *ntāna* (*dəntāna*), одного и того же семейного дома". Добавим, что этимологически первый элемент *xʷa-* в имени идентичен санскритскому *sva*.

М. Бенвенист напоминает, что gāth. *varəzāna* "община" примерно эквивалентна véd. *vr̥ jāna*, из которой *vis* (пост-гат. *vis*; отсюда санскр. *vaīśya* "человек третьего сорта") является одновременно классификационным и территориальным выражением.

Что касается индоиранского *Aryaman*, то я могу лишь сослаться на толкование, которое я дал ему вместе с *arī*, *ārya* (*ārya*)²⁴: *arī*, коллективное или типичное понятие, *ārya*, прилагательное и индивидуальное понятие, обозначают чужаков, но в пределах некоего твердо осознаваемого единства; слово *arī* для ведийского индийца стоит на том же уровне, что и слово "эллин" для древних греков: оно выражает осознание общности цивилизации и языка, общего превосходства над варварами, но осознание, не исключающее ни независимости каждого из малых составляющих обществ, ни войны, даже войны на уничтожение, между несколькими из них. Это то, что должно выразить и постгатское *zantu*, более территориально и более мирно.

Четвертый термин, добавленный к постгафической картине, *dahyu*, оправдан великими империями: его ведийское соответствие *dāsyu* означает "варвары" и, мифически, "демоны"; ни Ахемениды, ни другие иранские собиратели не были против того, чтобы включить этот материал в ступени своих владений.

В ведийском языке представлены все соответствующие термины, но они не объединены в классификацию: *dāmpati* (*dam-* "maī сын") стоит особняком; его синоним *gr̥ hápati* (*gr̥ há* "дом") и *vispāti* (или *viśām pāti*) являются прозвищами для Агни, но не противопоставляются. Тем не менее, кажется, что все еще существуют следы классификации, сравнимой с иранской и сформулированной с помощью родственных терминов. Именно так я интерпретирую строфы 7, 8

и 9 важного гимна (R̥ V. 4, 50), обращенного к Бṛ хаспати и подчеркивающего заинтересованность царя в почитании людей Бṛ хаспати, браминов²⁵ :

7. Этот царь с энергией и силой противостоит всем (силам²⁶) враждебных человеческих групп (*prāti-janyāni*), который дает хорошее содержание Бṛ haspatī, хорошо обращается с ним, хвалит его, отдавая ему первую долю.

8. Тот, кто живет спокойно, основательно, в своей собственной обители (*své*), для него всегда царит изобилие, перед ним склоняются по своей воле кланы (или *vaiśya: víśaḥ*), - тот царь, с которым брахман идет первым.

9. Без сопротивления завоевывает владения враждебных человеческих групп (*prāti-janyāni*) и родственных групп (*sá-janyā*), царь, который брахману, желающему помощи, дает облегчение: тот, которому помогают боги.

svá "suus", часто присоединяемый, как здесь, к словам, означающим "дом", "жилище" и т.д. (*své dáme, gr̥ hé, ókasi, okie*), является проминальным элементом, от которого происходит первый гафический термин: *x'aētu* < **svaitu*.

viśaḥ - множественное число слова, которое в Иране является вторым термином постгатической классификации (ср. латинское *uīcus* и т.д.).

- *janya*, производное от *jána* "человеческая группа"²⁷ , имеет тот же корень (латинский *genus*), что и третий постгатский термин *zan-tu*, и соединения, которые появляются здесь, охватывают как 1°*sa-janá*, не близких кровосмешников (какими *были бы sa-jātá*), но людей большого целого, признающих себя принадлежащими к одному древнему роду (ср. "2°*prāti-janá* (*Амхарваведа* 3, 3, 6), чужаков, которые обычно враждебны, поскольку принадлежат к группам "противоположным" (ср. вед. *dāsyu*, прирученный в *dahyu*, четвертый термин постгатической классификации).

С характерными понятиями *sva* (в *gājasūya*), *vaiśya* (в *vājareya*) и реальностью "чужаков" (в *aśvamedha*) соперники, предусмотренные тремя царскими ритуалами ведической Индии, распределяются по "кругам" этой индоиранской модели.

За вторым подтверждением наших анализов мы обратимся к эпосу. Помимо ведических трактатов, нашим главным источником информации о царских ритуалах является эпос, главным образом "Махабхарата". Давайте сначала рассмотрим *aśvamedha* и *gājasūya*, единственные два, которые празднует герой, являющийся, по сути, царем в эпическом сюжете, старший из R̥añḍava, Yūdhiṣṭhira: он празднует раджасую в самом начале поэмы, в Канто II, перед роковой игрой в кости, которая в некотором смысле является логическим продолжением этой церемонии, таким образом, перед тринадцатилетним изгнанием Патара, перед их требованием и кровавой битвой, которая будет результатом; он празднует асвамедху после победного окончания этой битвы, в последней части поэмы (Канто XIII, *Aśvamedhikaparvan*).

Начнем с последнего, наиболее хорошо описанного и, для наших целей, наименее интересного²⁸ . Оно подтверждает традиционную доктрину. Юдхиṣṭхира выполняет канонические условия: "Победоносный царь, говорит, например, *VādhūlaŚrautaSūtra*, когда ему ниоткуда не угрожает опасность, празднует жертвоприношение коня"²⁹ . Теперь Юдхиṣṭхира действительно был царем в течение многих лет, и царем-победителем. Риск также в точности соответствует договору: прежде чем быть принесенным в жертву, животное путешествует по царствам Индии с эскортом, которым командует второй брат Юдхи, Арджуна, и которому приходится участвовать во многих битвах, чтобы защитить его. Наконец, главный результат - это тот, о котором сообщают договоры: согласные или побежденные, иноземные цари должны прийти ко двору Юдхи и присутствовать на праздновании великого жертвоприношения, заявляя своим присутствием, что они признают его притязания на сюзеренитет. Эпическая теория подчеркивает еще один эффект *aśvamedha*, который игнорируется в трактатах: она очищает жертвователя от всей крови, потраченной на победы, которые обосновывают его притязания; для использования чувствительного Юдхиṣṭхиры, которого угнетало так много насилия, мудрец Вьяса излагает доктрину следующим образом: "Асвамедха, о царь царей, стирает все грехи, и, совершив ее, ты, не сомневаясь, будешь чист от всех грехов". "

К сожалению, в поэме нет описания раджасуи, несмотря на то, какое значение она имеет в жизни Юдхиṣṭхиры. Более того, что касается его намерения, он рассматривает его как церемонию, дарующую своего рода империю (*sāmraṇya*, в точном смысле этого слова) - что, собственно, иногда и предполагается акцентом ритуальных трактатов: Короче говоря, это привело бы к тому же результату, что и *aśvamedha*, без коня, но с тем же предварительным подчинением чужих царств (Юдхиṣṭхира посылает своих четырех братьев в четыре кардинальные точки, с миссией победить царей и заставить их присутствовать на его посвящении). Однако две особенности ведийской раджасуи, которые важнее всего для нас, остаются: 1 °это действительно посвящение Юдхи: до этого он не был царем; 2°эта церемония также знаменует конец - конец, который на данном этапе поэмы мы можем считать окончательным, - династического конфликта, который с детства ставил Юдхиṣṭхиру против Дурьодханы, сына брата его отца, его *bhrātr̥ vya* в прямом смысле, а также в смысле "соперника". В конце первого канто Дурьодхана согласился, чтобы Юдхи стал царем половины царства, со столицей, судом, правительством, и именно в результате этого соглашения Юдхи отпраздновал свое "изгнание". Он делает это не только с согласия своих двоюродных братьев и, в частности, Дурьодханы, но и в их присутствии, ибо они пришли, как и другие цари³⁰. Но как *сва* из ритуальных трактатов, появившись среди посвящающих нового царя, должен сразу же перенести царскую силу в свою паству, так и Дурьодхана не испытывает искреннего примирения и не замедлит создать возможность, которая позволит ему лишить Юдхира как звания, которое он только что помог ему присвоить, так и всего его имущества.

В отличие от двух других ритуалов, *vājareya* не играет никакой роли в карьере Юдхиṣṭхиры, между его посвящением в цари во второй песне и установлением его вселенского суверенитета в тринадцатой, и это различие в эпическом использовании ясно подчеркивает необычность, неоднородность промежуточной церемонии. Тем не менее, он присутствует, и его трактовка представляет огромный интерес. До сих пор эта трактовка, похоже, игнорировалась. Восемьдесят лет назад в своей прекрасной монографии о ваджапее Альбрехт Вебер кратко заключил³¹: "В более поздних частях ведической литературы, как и в поздней литературе, ваджапея не играет особой роли. Она изредка упоминается (см. ссылки в Петербургском словаре на отрывки из Махабхараты, Рамаяны а и Пуран а), но не имеет реальной жизни". На самом деле, хотя в основном действии "Махабхараты" он не нашел применения, он был использован в одном из приключенческих "малых эпосов", содержащихся в огромной поэме: в истории о Яяти, которая в 1971 году стала темой третьей части "*Мифа и эпоса II*"³². Основной обряд ваджапеи присутствует, но перенесен в эпическую сцену.

Великий царь Яяти после смерти вознесся на небо, где живет в окружении богов. Но однажды он низвергается оттуда, потому что из-за гордыни утратил все достоинства, приобретенные им за время правления на трех функциональных уровнях: усердное совершение жертвоприношений, воинские подвиги, щедрость, а также неизменную верность истине, которая, несомненно, выходит за пределы трех функций. По крайней мере, ему удалось упасть на землю в том месте, где четыре царя, его внуки через его дочь, вместе праздновали огромное жертвоприношение. Теперь каждый из этих царей накопил огромное количество заслуг, но только в одной из четырех областей, в которых их дед перед смертью равномерно, синтетически преуспел: один отличается щедрым использованием огромного богатства; второй - храбростью и вообще уважением к статусу *kṣatriya*; третий - выдающимся жертвователем; четвертый никогда не лгал. Вместе они передают эти заслуги своему деду, который, таким образом, видит свое изначальное сокровище восстановленным и вновь обретает свое место на небесах.

Но вот что важно: 1. Совместное жертвоприношение, которое праздновали четыре молодых царя, когда их дед спустился над ними, с приземлением или без, в зависимости от вариантов, - это ваджапея. Эта необычность привлекает внимание: совместное празднование четырьмя царями как царями не имеет смысла. Но если ваджапея изначально была свободным соревнованием между представителями различных функций, то здесь весь состав на месте: четверо празднующих - это,

конечно, цари, но также и прежде всего дифференцированные специалисты, щедрый богач, храбрый герой, великий жертвователь, завершаемый правдоискателем.

2. До этого момента четыре специалиста, которые соборуются и договариваются о восстановлении деда, не участвуют ни в каком соревновании. В частности, нет упоминания о том, что состязание принимает форму vājareya, гонок на колесницах. Соревнования и гонки, однако, существуют, но авторы "Махабхараты" извлекли их из упоминаемого ритуала и превратили в эпическую интригу.

Когда его внуки решают перевести свои заслуги, свои "миры", на его счет, Яти отказывается. Он не хочет, по его словам, лишать их собственности; кроме того, человеку, не являющемуся брамином, не подобает принимать милостыню. Неужели это тупик? Нет, ибо боги наблюдают за ними, и мы должны признать, что благодаря своему самопожертвованию четверо молодых людей даже приобрели новый капитал заслуг, по крайней мере такой же большой, как тот, которого они лишились. На этом заканчивается разговор между Яти и As̥ṭaka, специалистом по жертвоприношениям и представителем своих братьев. As̥ṭaka настаивает, а Яти остается тверд в своем отказе³³.

As̥ṭaka сказал: "Ты не принимаешь, о царь, от каждого из нас миры (которые он завоевал своими заслугами). Но все мы отдали их тебе, поэтому мы отправимся в ад".

Яти отвечает: "Раз ты отдал их тому, кто достоин, значит, ты ровен в вопросах справедливости ("истины") и доброты. Но я не смею делать (принимать их) то, чего никогда не делал прежде".

Но внезапно, без перехода, внимание As̥ṭaka привлекается в другом месте: в небе только что появились пять колесниц. Удивленный, он обращается к Яти³⁴:

Как сказал As̥ṭaka: "Чьи это пять золотых колесниц, которые предстают перед нами? Они сияют в вышине, сверкая, как пламя..."

Яти отвечает: "Они увезут тебя, эти пять золотых колесниц. Они сияют в вышине, сверкая, как пламя..."

Однако с небес спускаются не четыре, а пять колесниц, и замысел богов ясен: четверем внукам предлагается вознестись в обитель блаженных одновременно с дедом. Поскольку As̥ṭaka, похоже, не понимает³⁵:

As̥ṭaka сказал: "Царь, садись сам в свою колесницу и возвращайся на небо. Мы последуем за тобой, когда придет время".

Яти отвечает: "Теперь мы должны отправиться туда все вместе, ведь мы вместе покорили небо. Видите, путь, ведущий в обитель богов, становится видимым для нас".

Это настолько очевидно, что As̥ṭaka больше не спорит, а рассказчик стихотворения берется за³⁶:

Затем все эти прекрасные цари садятся на колесницы (то есть каждый на свою колесницу) и отправляются в путь. Они устремляются к небу, сияя, покрывая оба мира своей добродетелью.

Но теперь настала наша очередь удивляться. Без объяснений восхождение колесниц превращается в гонку, и As̥ṭaka скандалит, что не выиграл ее: его заслуга в том, что он усердно совершал жертвоприношения, что кажется ему высшим долгом, а остальные лишь щедры, храбры и правдивы. Но именно правдивый обходит их всех³⁷.

As̥ṭaka сказал: "Думаю, я должен идти первым: великодушный Индра во всем - мой союзник. Почему же именно Шиби, сын Усины, и только он один, со всей своей быстротой отстает от наших колесниц?"

Яти объясняет ему превосходство достоинств Сиби, и As̥t aka, убедившись, не настаивает. По правде говоря, слова Яти сбивают с толку, но в других местах мы хорошо знаем, что отличительной чертой Сиби является необычайная правдивость. Таким образом, цель этой истории, ее мораль, состоит в том, чтобы научить, что практика правдивости превосходит любую другую форму добродетели, включая ритуальную точность. Для нас же главный урок кроется в другом: не может быть случайностью, что четыре "функциональных персонажа" собираются вместе, чтобы отпраздновать ваджапею, то есть ритуал, включающий как символическое восхождение на небо, так и гонки на колесницах, на нескольких из которых едут "функциональные персонажи", и что это жертвоприношение драматически превращается и в восхождение на небо, и в гонки на колесницах, сами по себе "функциональные" гонки, в которых победителем становится тот, чья "функция" выше по достоинству.

С точки зрения эпической техники и процессов, с помощью которых создавалась "Махабхарата", такое использование ритуала ведических времен чрезвычайно поучительно. Это было сделано путем своего рода деления:

1° Как жертвоприношение, то, что говорится о ваджапее внуков Яти, сводится к очень малому, главным образом к густому дыму, который она поднимает в небо и заставляет падающего деда справедливо полагать, что в этой точке земли он гарантированно встретит благочестивых людей. Но с таким же успехом это может быть и любое другое жертвоприношение: все они производят дым, сжигая "экста" на жертвенном огне. Ни один обряд, характерный для ваджапеи, не описан как таковой.

2° С эпической точки зрения, упоминание о ваджапее служит лишь для того, чтобы свести вместе деда и внуков. Слова, которыми они обмениваются - предложение и отказ, - не относятся к ритуалу, который они празднуют; напротив, они прерывают его, и в дальнейшем упоминания о незавершенном жертвоприношении не будет. Но завершение сцены между дедом и внуками материально, если не намеренно, отлито в форму того, что должно было стать главным обрядом этого жертвоприношения: скачки ставят представителей функций друг против друга, рядом с королем, которого нужно восстановить. Естественно, такая инсценировка сцены из обряда не лишена неловкости: в тот момент, когда она появляется, соревнование между функциями уже не имеет смысла, все участники отправляются на небо, к вечному счастью, и речь уже не идет о том, чтобы установить превосходство короля над функциональными классами.

Те же соображения применимы и к обряду восхождения, включенному в vājareya ритуальных трактатов³⁸. К жертвенному столбу приставляется лестница. Жертвователю говорит жена: "Иди, жена, мы оба поднимемся на небо!". - Ведь без жены мужчина - *асарва*, неполноценный. Фактически он поднимается один. Достигнув вершины, он произносит, среди прочих ритуальных формул: "Мы достигли неба, о боги! Затем: "Мы стали бессмертными! Он поворачивается к различным ориентациям, затем смотрит на "мать-землю", в то время как его *vísah*, его люди, бросают в него семнадцать шишек из листьев фигового дерева *aśvattha*, содержащих соленую землю. Только после этого он спускается. Это символическое восхождение было очень важным, так как ему соответствует заключение "ученого мифа", открывающего в *ŚatapathaBrāhmaṇa* а описание vājareya³⁹: Там говорится сначала о Бр. хаспати, затем об Индре, что с помощью этого жертвоприношения он завладел высшей областью, а в Брамане а добавляется: "Все те, кто раньше приносил жертву ваджапея, поднялись в эту высшую область; Аупави Янасрутея был первым, кто спустился из нее."

Очевидно, что именно это символическое восхождение, также извлеченное из жертвоприношения, превратилось в эпическом эпизоде Яти в реальное восхождение, к тому же слитое с гонкой: колесницы внуков и деда поднимаются на небо, и именно во время этого путешествия происходит соревнование, в котором побеждает - без последствий - колесница Правдивого, чему удивляется Жертвенник, а Храбрый и Щедрый молчат.

Подобные перестановки, которые могли быть сделаны только при полном осознании и владении процессом, предполагают, что авторы "Махабхараты" были знакомы с формой vājareya, более

архаичной, чем та, о которой говорится в трактатах, поскольку описываемое в ней соревнование происходит между представителями функций *в полном объеме и не является подтасовкой* - даже если оно выигрывается заранее, автоматически, благодаря эффекту существенного превосходства правдивого рассказа над другими добродетелями.

Возвращаясь к нашей проблеме, отметим, что ваджапея "Махабхараты", за которой следует ее прежнее содержание, превращенное в приключение, подтверждает смысл, который мы вывели для ваджапеи трактатов. Став царским ритуалом, гонка, несомненно, примитивно свободная и не имеющая политических последствий, действительно сталкивает царя, как стилизованные и доминирующие соперники, не близких родственников, как *gājasūya*, не иностранных царей, как *aśvamedha*, но, исключая жрецов, его союзников, социальные слои его собственного царства.

1 Вот суть. Что касается раджасуи: Albrecht Weber, *Über die Königsweihe, den rājasūya, Abhandlungen d. kgl. Ak. d. Wissenschaften in Berlin, Phil.-hist. Klasse*, 1893, 2 (158 p.) [цит. по: Weber, *Vāj.*]; Johannes C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration, the Rājasūya, described according to the Yajus Texts and annotated* (Utrecht thesis), 1958 (235 p.) [цит. по: Heesterman].

О ваджапее: Albrecht Weber, *Über den vājapeya, Sitz.-Ber. der kgl. Ak. de Wiss. in Berlin, Phil.-hist. Klasse*, 1892, 2, pp. 765-813 [цит. по: Weber, *Wāj.*].

Об асвамедхе: Paul-Emile Dumont, *L'aśvamedha, description du sacrific. solennel du Cheval dans le culte védique, d'après les textes du Yajurveda blanc*, 1927 (415 p.), с выдержками (p. 243-373) из трактатов Черного Яджуса и кратким исследованием (p. 375-390) о тринадцатом песнопении Махабхараты [цит. по: Dumont].

2 Weber, *Vāj.*, pp. 787-788, обращение к лошадям с *vāja*, *vājīn* повторяется много раз.

3 Weber, *Vāj.*, pp. 765-766.

4 *Vāj.*, p. 766.

5 Другая причина путаницы - акценты в просьбах; то же самое относится и к *aśvamedha* (Dumont, p. 8): царь приносит эту жертву, "чтобы получить исполнение всех своих желаний", "одержав все победы, добиться всех успехов", "сделать свое царство более великим и процветающим"...

6 В раджасуе - Вебер, *Rāj.*, pp. 47-49; Heesterman, pp. 103-105; в ваджапее - Вебер, *Vāj.*, pp. 794-796.

7 Dumont, p. 52-54, искупительные обряды.

8 Heesterman, p. 129; Eggeling, *Sacred Books of the East*, XLI, p. 100, n. 1.

9 Heesterman, p. 129, n. 18.

10 Weber, *Rāj.*, p. 54, n. 7; Heesterman, pp. 123-124; в варианте *KātyāyanaŚrautaSūtra* адхварью, передавая чашу наследнику, говорит от имени царя: "Этот миен *карман* (жертвенный труд?), эта миен сила, пусть мой сын продолжит их (*putro 'nusaṃ tanotu'*)".

11 Heesterman, p. 129, n. 15.

12 См. варианты в Heesterman, p. 114-118 (о *janya*, n. 24).

13 Weber, *Rāj.*, p. 51, n. 2: "Die drei oberen Kasten sind somit bei der Salbung durch Vertreter beteiligt, die Kriegerkaste ist resp. doppelt vertreten, durch den Verwandten des Königs und durch den befreundeten *rājanya*. Dass auch ein *vaiśya* dabei mitfungiert, ist sicher alterthümlich."

14 Heesterman, p. 142-146 (p. 143, n. 16, библиография игры в кости в Индии со времен Lüders, 1907); p. 155-156 (кроме передачи пяти костей брахманом, царь, похоже, не принимает никакого участия в игре).

15 Weber, *Vāj.*, pp. 787-792.

16 Там же, стр. 787-788.

17 *Ibid.*, p. 789.

18 Там же, стр. 788-790.

19 *Ibid.*, pp. 792-793. Возможно, первоначально было три напитка, связанных с функциями и сословиями: сома, сура, мадху (в древнем смысле медовуха - напиток асвинов); в засвидетельствованном состоянии ритуала мадху = сома; ср. A. Hillebrandt,

Ritualliteratur (Grundriss der indo-ar. Philologie, III, 2) 1897, p. 142. Вебер, с. 784, даже упоминает ячменный напиток (*yava*), возможно, идентичный *surā*.

20 Weber, *Vāj.* p. 770.

21 В мифических или псевдомифических обоснованиях ритуалов маруты часто описываются как *viśaḥ* богов.

22 "Les classes sociales dans la tradition avestique", *Journal asiatique* 221, 1932, pp. 117-134 (pp. 121-130); *Les mages dans l'ancien Iran*, 1938, p. 13 (таблица); *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* I, 1969, pp. 293-319 ("Les quatre cercles de l'appartenance sociale").

23 "Социальные классы...", с. 125.

24 "Le nom des Arya", *Revue de l'histoire des religions* 124, 1941, pp. 36-59; *Le troisième souverain*, 1949, pp. 101-128; "*arí, Aryamán*, à propos de Paul Thieme, '*arí, Fremder*'" (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 107, pp. 96-104)". *Journal asiatique* 246, 1958, pp. 67-84; "Aryaman et Paul Thieme", pp. 108-118 в *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens* (Coll. Latomus, 24), 1958; "Addendum à '*arí, Aryamán*'", *Journal asiatique* 247, 1959, pp. 171-173.

25

7. *sá id rájā prátijanyāni viśvā*

śús meṇ a tasthāv abhí vīryēna

br̥ haspátim yāḥ súbhr̥ tam bibhárti

valgūyāti vādate pūrvabhājam.

8. *sá it kṣ eti súdhita ókasi své*

tásmā ilā pinvate viśvadānīm

tásmai viśaḥ svayám evā namante

yásmiṇ brahmā rájani pūrva éti.

9. *ápratīto jayati sám dhánāni*

prátijanyāny utá yá sājanyā

avasyáve yó vartvaḥ kṛ nōti

brahmān e rájā tám avanti devāḥ.

26 Я подразумеваю *dhánāni*, как предполагает L. Renou, *Études védiques et pāṇiníennes* 15, 1966, p. 64, но в широком смысле латинского *opes*, как ресурсы, составляющие богатство, так и ресурсы, дающие силу или власть.

27 О *jána* см. A. Minard, *Trois énigmes sur les Cent Chemins* 2, 1956, § 649 a (в конце соединения); L. Renou, *Études védiques et pāṇiníennes* 3, 1957, p. 24 (ad R̥ v i, 48, 11 b): "*jána*, прежде всего род [...] или даже племя, род = иранское *zan̥tu* [...]; *jána* вписывается в перечисление наряду с *viś* (и *jánman*) 2, 26, 3, охватывающее все этнические категории; *jána* - более широкая единица, как и иранское *zan̥tu* по отношению к *viś*."

28 Dumont, p. 375-390.

29 Ibid, p. 355.

30 Это место действия эпизода с дерзостью и наказанием Шисупалы, о котором шла речь в первой части книги "*Миф и эпос II*", 1971.

31 *Vāj.*, p. 813.

32 Р. 274-282. Текст - *Mbh.* I, 93-94, śl. 3564-3690 (Кальк.), 87-88 (Пуна).

33 Я следую тексту издания Роона I, 88, 10-11 :

na ced ekaikaśo rājal lokān naḥ pratinandasi

sarve pradāya bhavate gantaro narakaṃ vayam.

- *yad arhāya dadadhvam tat santaḥ satyāṅśaṃ syataḥ*

aham tu nābhidhr̥ s̥ n̥ omi yat kṛ taṃ na mayā purā.

34 Там же, 12-13:

kasyaite pratidṛśyante rathāḥ pañca hiraṇ mayāḥ

ucchaiḥ santaḥ prakāśante jvalanto 'gniśikhā iva.

- *yuṣ māt ete hi vakṣ yanti rathāḥ pañca hiraṇ mayāḥ*

ucchaiḥ santaḥ prakāśante jvalanto 'gniśikhā iva.

35 Там же, 14-15:

*ātis, t hasva rathaṃ rājan vikramasva vihāyasa
vayam apy anuyāsyāmo yadā kālo bhavis yati,
- sarvair idānīm gantavyaṃ sahasvargajito vayam
eṣa no virājāḥ panthā dṛśyate devasaámanaḥ.*

36 Там же, 16:

*te 'dhiruhya rathān sarve prayātā nṛ pasattamāḥ
ākramanto divaṃ bhābhir dharmēṇāvr̥tya rodasī.*

37 Там же, 17:

*ahaṃ manye pūrvam eko 'smi gantā
sakhā cendraḥ sarvathā me mahātmā.
kasmād evaṃ śibir auśīnaro 'yam
eko 'tyagāt sarvavegena vāhān.*

38 Weber, *Vāj*, pp. 794-796.

39 Выше, с. 117-118.

*Останки королевских ритуалов
в республиканском Риме*

Введение

Не в кабинетах жрецов, которых в республиканские времена называли rex sacrorum или rex sacrificulus, мы можем надеяться встретить эквиваленты ведических ритуалов, призванных создать или увеличить власть нормально образованного короля. "Под libertas "Rex" - это ненавистное слово. Единственное почетное употребление, к которому оно было применено, относится к Юпитеру (Titus Livius 3, 39, 4), а не к людям, героям или авантюристам, которые время от времени претендуют на роль двойников бога на римской земле. Развод настолько полный, что Цицерон может написать, изменив смысл заимствования: cur enim regem appellem Iouis Optimi nomine hominem dominandi cupidum?

Титул сохранялся только в лице жреца из-за ритуалов, в которых, несомненно, было бы рискованно, religiosum, менять должностное лицо. Прежде всего, ритуалы регулировали священное время: в каждый день Nones rex объявлял feriae stat (iu) ae месяца (indict (iu) ae и conceptivae объявлялись магистратом с imperium). На втором нонсе года он провозглашает, если это уместно, интеркалярный месяц, который начнется 23 числа текущего месяца. Если не он, а flamen Dialis, по-прежнему ежемесячно, в иды, день Юпитера, совершает идолопоклонство, то именно он, 9 января, то есть помимо календ, в первый праздник года, приносит в жертву Янусу, покровителю всех начал, барана, ducem gregis.

Поскольку извещение Фестуса о regiae feriae (p. 348 L¹ = 382 L²) слишком искажено, чтобы быть полезным, остаются малоизвестные ритуалы, в которых rex является партнером или помощником других древних жрецов или жриц, чей статус столь же неосязаем. В один из дней в году, мы не знаем в какой, весталки призвали его, и этот призыв Вергилий имел здравый смысл перенести в десятое канто "Энеиды" (ст. 228), предоставив своему комментатору возможность сообщить нам: "Vigilasne, rex ? uigila!". Во время некоторых очищений именно он, древний священный двойник rex regnans, фламин Юпитера, передает понтификам фебру, орудия обрядов (Овидий, Fast., 2, 21).

Прежде всего, это три загадочных ритуала 24 февраля, 24 марта и 24 мая, ритуал regifugium и два дня, обозначенные в календарях аббревиатурой Q(uando) R(ex) C(omitiauit) F(as), которые уже тем, что они приурочены к четным дням, исключают, несмотря на их периодичность, из числа обычных фериалов, поскольку все остальные статские фериалы в году занимают нечетные дни. Рекс предстает, по крайней мере частично, в униженной роли, и, либо в этиологическом мифе, либо в самом обряде, это унижение, побег, является результатом злоупотребления, избытка. Название регифугиума, который претендует на то, чтобы ознаменовать изгнание Тарквиниев, достаточно ясно, а легенда об изнасиловании Лукреции, ставшая причиной этого изгнания, возможно, указывает, от какого рода избытка власти этот симулякр намерен защитить общество. Два дня, обозначенные Q.R.C.F., связаны с ритуальным, стилизованным нарушением запрета, поскольку rex sacrorum, который, кстати, является одним из немногих священников, не могущих одновременно исполнять священнические и магические обязанности, прямо предупрежден, что он не должен comitiare, δημαγορεῖν (Plutarch, Quaest. Rom., 63). Поскольку это нарушение необходимо, следует признать, что присутствие царя в определенных комициях (куриатах?) остается религиозно необходимым для проводимых там операций. Давно замечено, что эти дни, помеченные Q.R.C.F., являются днями после двух явно гомологичных ферий, тубилустриума, "очищения труб", 23 марта и тубилустриума 23 мая, и естественно думать, что эта повторяющаяся пара, 23-24 марта, 23-24 мая, свидетельствует о связи между комициями с царским участием в четный день и актом нечетного дня. Поскольку, кроме того, эти две группы не могли быть продублированы, мы склонны, основываясь на двух объяснениях, которые древние выдвигали с некоторой путаницей, понять, что в одном случае речь идет о военных трубах (март), а в другом - о священных трубах (май): несомненно, во время regnum rex в полном порядке ежегодно представлял эти предварительно очищенные tubae, символы и средства двух форм власти, собравшемуся народу? Религиозные угрызения римлян сохранили сцену представления при Республике, но обесценили ее несколькими способами: во-первых, отделив ее

от очищения и отложив до следующего дня, четного и, следовательно, неподходящего; во-вторых, потребовав, чтобы рекс исчез или, скорее, скрылся сразу после церемонии; в-третьих, сведя comitatio к жертвоприношению на Comitium - ведь нет причин думать, что шестьдесят третий Римский вопрос пугал Regifugium с днями, отмеченными Q.R.C.F., когда он говорит о последних:

На Форуме, возле так называемого Комитиума, традиционно совершается определенное жертвоприношение; после того как король принесет его, он на полной скорости покидает Форум.

Только одна из принадлежностей регнума сохранила и свое название, и свое значение в республиканской практике, но после того, как была полностью отделена от королевской власти и переосмыслена идеологией libertas. Это domus regia, Regia, то есть дом короля. Королевская чета, rex sacrorum и его жена regina, мало чем занималась здесь: первый упоминается только в связи с агонией, принесенной Янусу 9 января, вторая - в связи с жертвоприношениями Юноне на Календах. Именно великий понтифик занял это место, устроив здесь свои службы. Очищенное от прошлого, здание, столь интересное архаизмом своих подразделений, не разделяет одиозности, которая связана с именем его бывшего владельца и которая, среди прочих последствий, стоила жизни Юлию Цезарю, великому понтифику.

*

Я предлагаю показать, что артикуляция трех царских ритуалов, ставших в ведической Индии раджасуей, ваджапеей и асвамедхой, оставила следы в трех архаических церемониях республиканского Рима.

В республиканском Риме сохранился эквивалент aśvamedha - ритуал октябрьского коня, отмечавшийся в конце военного сезона. Риск, который был реальным, делился между головой и хвостом приносимого в жертву животного. В частности, если голова после жаркого поединка оставалась в руках мужчин района "Царского дома" и не была убрана людьми из Субурре и Турриса Мамилия, то она оказывалась висящей на стене этого дома. Мамилий - имя главного внешнего врага раннереспубликанского Рима.

Риск gājasūya - это тот, который этиологическая легенда о Луперкалиях (во время которых в 44 году до н. э. произошла попытка короновать Цезаря) приписывает, собственно, Ромулу: гонки Луперкалий воспроизводят первое проявление соперничества, которое приведет к насильственному устранению его ближайшего родственника, брата Рема, когда дело дойдет до установления власти первого носителя царского титула.

Риск vājareya соответствует тому, с которым на самом деле сталкивается каждый кучер в Экуррии - которая была "основана Ромулом", но не имеет или уже не имеет никакой известной связи с королевской властью или государством - и которая, похоже, впервые свободно поставила представителей трех функций (идентифицированных по цвету, их божественности) друг против друга.

Октябрьская лошадь

ОКТЯБРЬ EQVVS

Сравнение *aśvamedha* и октябрьского *Equus* уже было представлено в первом издании *La religion romaine archaïque* (1966), pp. 226-229, затем, в ответ на возражения, дополнено во втором (1974), pp. 235-239. Вот документация, краткая, но хорошо сформулированная; в ней, безусловно, указаны основные акты.

1. Полибий, 12, 4b (в полемике против греческого историка Тимея): "... И снова в книге о войнах с Пирром он [= Тимей] говорит, что римляне до сих пор празднуют разрушение Трои: в определенный день перед городом, на так называемом Кампусе [= Марсовом поле]¹, из копья стреляют в боевого коня". Полибий справедливо отвергает объяснение Троянского коня и указывает, что коня приносят в жертву почти все народы перед началом войны или перед общим сражением, и что знаки ищут в том, как он падает.

2. Плутарх (*Quaest. Rom.*, 97): "Почему в декабрьские иды [ошибка: октябрь] после скачек лошадь, стоящая справа от победившей колесницы, освящается и приносится в жертву Марсу и почему кто-то отрезает ей хвост, несет ее в так называемую Регию и окровавливает там алтарь, а над головой сражаются люди, одни спускающиеся с так называемой Сакра Виа, другие - с Субурре"² "Плутарх рассматривает три объяснения: память о Троянском коне; соответствие Марса и коня ("Не потому ли, что конь - огненное, воинственное животное, и потому боевое, и что в жертву богам приносят в основном то, что они любят и что имеет к ним отношение?"); символическое наказание тех, кто использует свою ловкость для бегства. Наконец, если жертвой становится "победоносная" лошадь, "не потому ли, что Марс - правильный бог победы и силы"?

3. Paul, p. 71 L¹= 197 L²: "Марсу была принесена в жертву лошадь...". Есть два объяснения: либо это было сделано в память о Троянском коне, либо потому, что, по общему мнению, этот вид животных был особенно угоден Марсу³.

4. Фест, с резюме Павла, с. 190-191 L¹= 295-296 L²: "'Октябрьский эквус" - это имя, данное лошади, которую каждый год в октябре умерщвляют на Марсовом поле. Именно лошадь, которая держалась правой рукой за повозку бига, выигрывала скачки. За голову лошади развернулась нешуточная борьба между жителями Субурре и Сакра-Виа: первые привязали ее к стене Реджиа, а вторые - к башне Мамилия. Хвост той же лошади несут в Регию с такой скоростью, что капли крови все еще могут падать на очаг, чтобы сделать его частью жертвоприношения. Говорят, что лошадь была сожжена в честь Марса, бога войны, а не, как думают вульгарные, потому что они мстили ему; римляне ведут свое происхождение от Илиона, потому что Троя была взята врагом с помощью деревянной лошади"⁴.

5. Paul, p. 246 L¹= 326 L²: "Голова коня, принесенного в жертву в октябрьские иды на Марсовом поле, была украшена хлебом, потому что эта жертва приносилась *ob frugum euentum*; и в жертву был принесен конь, а не вол, потому что конь пригоден для войны, тогда как вол пригоден для производства плодов земли"⁵.

Я неоднократно изгонял призрак, постоянно возрождающийся, "аграрного Марса", "Mars Gott der Fruchtbarkeit", и в этой книге в первых четырех "Римских вопросах" будут обсуждаться конструкции *mannhardtienne*s, которые породила Октябрьская лошадь, еще совсем недавно: здесь я не рассматриваю этот аспект вопроса.

Если придерживаться текстов, то аналогия с *aśvamedha* как царским ритуалом четко прослеживается в действиях и намерениях и распространяется на детали, которые не были отмечены в кратком обзоре ведийского жертвоприношения, приведенном выше, с. 121-128. Вот основные результаты этого сравнения (*Archaic Roman Religion, loc. cit.*).

Асвамедха - это жертвоприношение *ṣaśtriya*⁶, представителей воинского сословия: в ритуальных текстах оно предлагается Праджапати, повелителю существ, но ясно указано, что в более древние времена оно приносилось богу *ṣaśtriya* *par excellence*, Индре⁷. Но жертвователем и получателем жертвы - не просто *ṣaśtriya*: это *ṣaśtriya*, получивший царское посвящение, царь (*rājan*), человек, обладающий царской властью (*rāṣṭra*), более того, царь, одержавший победы и претендующий на своего рода продвижение среди царей⁸.

Жертва - это лошадь, чьи выдающиеся качества были доказаны в гонках на колесницах: он - правый конь в команде победителей⁹.

Если жертвоприношение приносит король, это преимущество сопряжено с риском: после выбора лошадь должна быть отпущена и жить на свободе в сопровождении эскорта, состоящего из людей короля, задача которых - защищать ее от возможных нападений со стороны народов или государей стран, через которые она проходит¹⁰. Если последние одержат верх и отнимут коня, или если конь погибнет или случайно исчезнет, вопрос о повышении в должности для ожидающего короля отпадает.

После возвращения лошадь приносят в жертву в соответствии с чрезвычайно тщательным ритуалом, богатым символизмом: жертва олицетворяет собой все, что может пожелать король и, через него, его подданные. В частности, незадолго до погребения тело живого коня разделяется фиктивными линиями на три части - переднюю, среднюю и заднюю, над которыми три жены царя (царствующая царица, фаворитка и так называемая "отвергнутая" женщина) соответственно совершают помазание, находясь под покровительством богов Васу, Рудры и Адити и призванные наделить царя, в разной степени, духовной энергией (*теджас*, спереди), физической силой (*индрия*, посередине) и скотом (*насу*, сзади); эти три блага, распределенные по трем функциям, суммируются в четвертом термине - процветание или удача (*śrī*). Затем те же царицы прикрепляют золотые жемчужины, следя за тем, чтобы они не упали, соответственно спереди к гриве головы и гриве (или с обеих сторон гривы) и сзади к гриве хвоста, произнося мистические имена Земли, Атмосферы и Неба¹¹. Этот топографический символизм тела лошади проявляется, с большей фрагментарностью, в последующем обряде: вторичные жертвы (*pariṅgya*), каждая из которых посвящена одному из богов, материально привязываются к различным частям тела лошади, список которых несколько отличается в зависимости от вариантов ритуала, но лоб и хвост всегда занимают почетное место: жертва или одна из жертв, прикрепленная ко лбу, предназначена для Агни, бога огня, а жертва, прикрепленная к хвосту, обычно предназначена для Сурьи, бога солнца; но, кроме того, везде Индре служат на одной из двух конечностей¹².

Нужно ли подчеркивать, как много света эти правила проливают на известные фрагменты жертвоприношения октябрьских ид, которое действительно выглядит как римская *asvamedha*? Мы понимаем два аспекта ритуала: жертва приносится Марсу, на Марсовом поле, но бенефициаром является *рекс*, поскольку в самом благоприятном случае две выдающиеся части тела лошади соединяются в *Regia*.

Римский царь, однако, идет на риск, к которому лично он относится пассивно, поручая своим людям обеспечить его владение, а значит, и добродетель, жертвой. Этот риск отличается от индийского по форме и времени, но смысл его тот же: не перед жертвоприношением или за обладание еще живой лошастью происходит ожесточенная борьба - *non levis contentio*, говорит Фест, - между царской группой (командой с Сакра Виа, центральным зданием которой является Регия) и сторонней группой (командой из Субурре, района, где находится башня Мамилия); это происходит после жертвоприношения и за обладание уже отрубленной головой. В случае с хвостом есть и другой риск: носильщик может не успеть прибыть, и кровь все еще будет капать на очаг Регии, так что разочарование Регии может быть таким же полным, как, в случае перехвата, смерти или потери лошади, разочарование индийского царя.

Та же разница в форме и времени, но та же идентичность смысла в разделении тела лошади: разделка происходит не во время жертвоприношения и не перед убийством, а после, и эта разделка не фиктивная, а настоящая; но делается она, как в Индии, на три части (мы знаем только, что происходит с туловищем, средней частью), а голова и хвост занимают почетное место.

В посредственном случае хвост или голова, а в лучшем - хвост и голова прибывают в царский дом, и капли крови хвоста окропляют очаг царя, *participandae rei diuinæ gratia*, чтобы заставить его участвовать в добродетели жертвоприношения: Индия возлагает эту службу на голову, которая, связанная *pariṅga* с Агни, заверяет царя, говорится в комментарии, "первым огнем"¹³, как бы ни понимать эту символику.

Среди важных особенностей лакунарной записи октябрьского *Equus* только одна не согласуется с индийской теорией: способ убийства. Римская лошадь была убита ударом копья, подражая воину, в то время как лошадь *asvamedha* была задушена. Возможно, в этом вопросе римский ритуал был менее стандартизирован, проявив себя более верным духу общего доисторического ритуала, который в Индии, оставаясь зарезервированным для *kṣatriya* и явно закрытым как для браминов, так и для вайшьев в качестве "жертвователей" и бенефициаров, передавался, как и все ритуалы, браминам в качестве "официалов". В любом случае, это незначительное расхождение, когда Рим идет дальше Индии в сторону Индии, не ставит под угрозу согласие, найденное по остальным пунктам.

Для проблемы, рассматриваемой в данном исследовании, важны три взаимосвязанных факта. 1. В случае полного или частичного успеха королевский дом получает полную или частичную выгоду от жертвоприношения, но рискует в случае двойного провала не получить ничего. 2. С

учетом этой оговорки церемония, проводимая в иды - день бога-царя - в месяце, завершающем сезон войн, доставляет королевскому дому результаты этого сезона, который был действительно или теоретически победным, так же как победным был принесенный в жертву боевой конь. 3. Дом короля соревнуется за обладание головой коня со зданием, принадлежащим другой части города, по общему признанию, римской, но уже давно загородной, и это здание носит название Башня Мамилиуса.

Что касается первого пункта, то маловероятно, что выбор королевского дома в качестве места проведения обрядов был республиканским нововведением: с царских времен, как только *Regia*, все еще являвшаяся офисом *rex regnans*, спустилась на Форум, именно к ней, а значит, и к *рексу*, должно было осуществляться то, что Фест, говоря о конском хвосте, называет "сообщением" о жертвоприношении. Что касается второго пункта, то он, в общем, достаточно ясен, и один из римских вопросов в этой книге приведет к уточнению видов пользы, приносимой головой и хвостом. Что касается третьего пункта, то важно уточнить, что представляли собой в ритуальной сфере *Turris Mamilia* и *Suburanenses*, противники *Sacravienses* в поединке за обладание головой.

Башня больше нигде не упоминается, не известно и ее местоположение, но тот факт, что это здание, конкурирующее с Регием, принадлежало "Мамилиям", очень важен. В Риме Мамилии были не только иммигрантами иностранного происхождения - латинянами, претендовавшими на происхождение от спутника Улисса, - но, в лице самого знаменитого из них, были тесно связаны с легендарной историей зарождающейся Республики: тускулан Октавий Мамиллий был врагом латинян, лидером коалиции соседей, которые, сначала в союзе с Порсенной, а затем без него, пытались отвоевать Рим для тирана.

Прежде всего, Мамиллий был зятем Тарквина Великолепного (*Titus Livius* I, 49, 8), и царь хотел заручиться через него поддержкой своих "многочисленных родственников и друзей". Когда изгнанные Тарквины уговаривали Порсенну заставить их вернуться, Тит Ливий не упоминает Мамилия ни в интригах, ни в военных действиях, но после того, как Порсенна, примирившись с римлянами, бросил Тарквинов на произвол судьбы, он говорит, что они нашли убежище в городе своего родственника по браку (2, 15, 7):

Таркин, теперь уже не надеясь вернуть себе трон, отправился к своему зятю, Мамилию Октавию, в Тускулум. Мир между Римом и Порсенной больше не нарушался.

Денис Галикарнасский выражается более определенно. Когда Порсенна собирает свои силы и силы своих союзников против Рима, мы читаем (5, 21, 3):

В этой войне ему помогал Октавий Мамиллий, зять Тарквина, который охотно вывел войска из Тускулума и присоединился к Камеринам и Антемнатам, народам, уже воевавшим с Римом. Что касается других латинских народов, которые не желали без веской причины вступать в конфликт с могущественным союзником [= Римом], то благодаря своему личному влиянию он привлек из них много добровольцев.

Чуть позже, на фронте сражения, перед эпизодом с Коклесом - так что мы находимся в середине легендарного эпоса - этрусская и римская армии были разделены на три части (5, 22, 4): левое крыло, с изгнанниками, войсками Габия и множеством иноземцев, возглавил сын Тарквина; правое крыло, с массой восставших латинян, - Мамиллий; центр, противостоящий консулам, - сам Порсенна.

После заключения мира между Римом и Порсенной Мамиллий и его шурины, Секст и Тит Тарквины, продолжали досажать римлянам (5, 26, 1-2), и, наконец, когда Порсенна полностью порвала с Тарквинами, Мамиллий был включен в этот разрыв (5, 24, 1).

Но все это было лишь прелюдией к драме, в которой римлянам и латинянам предстояло столкнуться напрямую, с восстановлением *регенства* на кону. Денис Галикарнасский говорит (5, 53-54):

Потеряв всякую надежду на помощь извне, Тарквины разработали планы спровоцировать гражданскую войну в самом Риме, разжигая смуту среди бедных против богатых.

Они потерпели неудачу, но Мамилий не оставил их (5, 61, 1-3), и когда всеобщая война стала неизбежной, именно он, вместе с Секстом Тарквином, принял верховное командование (5, 76, 3):

Командовавшие латинянами (τὴν αὐτοκράτορα τῶν Λατίνων στρατηγίαν) Мамилий и Секст, сосредоточив все свои силы, приготовились к походу на Рим.

Эта кампания была прервана из-за уклончивости, но вскоре началась другая, которая привела к одному из самых известных сражений в ранней истории или легенде: *ad lacum Regillum in agro Tusculano* (Titus Livius 2, 19, 4). Здесь Тит Ливий и Денис сходятся во мнении, и мы можем следовать более сжатому изложению первого, где Мамилий описывается как *Tusculanus dux* (19, 7) и *imperator Latinus* (20, 7). Здесь следует подчеркнуть три момента.

1. Речь идет о восстановлении или окончательном упразднении *регенства*, о мести и восстановлении Тарквиниев или об их поражении и уничтожении, повторим это, поскольку все тексты повторяют это. Вот ситуация перед битвой (Titus Livius, 2, 19, 1-5):

Под консульством Сер. Сульпиция и М'. Туллий, ничего примечательного не произошло. В следующее консульство Т. Эбуция и К. Ветусия Фиденес был осажден, а Крустумерия взята. Пренесте перешел от латинян к римлянам, что ускорило войну с латинянами, которая назревала уже несколько лет. А. Постумий, диктатор, и Т. Эбутий, начальник конницы, отправились с большими пешими и конными силами и встретили врага у озера Регилл, на территории Тускулума. Когда распространилась весть о том, что таркины находятся в латинской армии, римляне настолько разгневались, что откладывать столкновение стало невозможно. По этой же причине битва стала намного ожесточеннее и беспощаднее: вожди не только руководили действиями, но и вступали в поединки с большими личными потерями, так что почти никто, за исключением римского диктатора, не вышел из боя невредимым.

Ставки были повышены дуэлями между изгнанниками и лидерами республиканцев во время битвы. Диктатор сталкивается с одним из Тарквинов (по словам Тита Ливия, самым Превосходным, несмотря на возраст), а вскоре после этого Марк Валерий, родной брат Публиколы, провоцирует Секста Тарквина на сведение счетов, в котором сам погибает (2, 20, 2): он хотел, чтобы "его семья, удостоившаяся чести изгнать царей, удостоилась чести и убить их".

2. Мамилий в центре внимания, генералиссимус, *император*. Он участвует не менее чем в двух поединках, которые являются одними из самых ярких эпизодов: один - с *равным магистром* Эбутием (19, 8), в котором оба противника получают раны, от которых Мамилий быстро оправляется; второй, еще более жестокий, - с другим римским генералом (20, 8-9), и на этот раз оба противника погибают.

3. Пехота сражалась очень хорошо, но битва была фактически триумфом римской кавалерии, несмотря на репутацию латинской кавалерии (20, 10-13):

Затем диктатор бросился к кавалерии, призывая ее разойтись и сменить уставшую пехоту. Его послушались: всадники прыгнули на землю, бросились вперед и закрыли *антисиньяни* своими круглыми щитами. Ряды пехотинцев сразу же воспряли духом, увидев, что благороднейшие юноши присоединились к их бою и разделили с ними опасность. Латиняне, в свою очередь, были сматы, их фронты сматы и разбиты.

Это была последняя попытка нападения на Республику. Согласно Денису (6, 18), латиняне отправили в Рим посольство, чтобы объяснить, что виноваты только их плохие вожди и что впредь они будут вести себя как верные союзники. Что касается Тарквинов (6, 21), то Секст пал в бою, его отец вскоре умер в Кумах, в Магна-Грации, а остальные изгнанники встретили жалкий конец.

Нет никаких оснований утверждать, что история, несомненно вымышленная, о битве на озере Региль была в свое время "мифом" октябрьского ритуала Equus, ритуала, который, кстати, не имеет никакой легенды-основы. На самом деле эту победу оправдывал другой праздник, относящийся к кавалерии, - *transuectio equitum*, о чем свидетельствует двойное появление двух Касторов - на поле боя, а затем в Риме, - когда он был учрежден в 304 году, 15 июля, то есть не в конце, а в самом центре и, через иды, на пике военного сезона. Тем не менее, идеология битвы и идеология октябрьского ритуала имеют ряд общих черт: самая тяжелая задача во время битвы, самые большие почести после победы - для *конников*, а конь, приносимый в жертву на Марсовом поле, - это *equus bellator*, а значит, конница; на кону - *регнум* в битве, *Регия* в ритуале: врагами в битве командует Мамилий, а в ритуале зданием, соперничающим с Регией, является Башня, получившая свое название от Мамилия, несомненно, великого Мамилия, имеющего происхождение.

Таким образом, через Регию и Туррис Мамилию именно Рим и латинский враг, как сородичи, так и чужаки, должны бороться за голову октябрьского коня. Но как только этот факт признан, он порождает два парадокса, которые открывают некоторые интересные перспективы.

1. Несмотря на "вражеское" имя Мамилия, команда, пытающаяся отнять голову коня у сакравиенсов, людей округа Регия, - это не чужеземцы, а другие римляне, субуранцы, жители предместья Субурре. Теперь, если соответствие между *asvamedha* и Октябрьской лошадью не иллюзорно, то не от внешних ли врагов, каковым был Октавий Мамилий, но каковыми не являются субуранцы, должна одержать победу команда из окрестностей Царского дома?

Политические условия в Лациуме могут дать ответ на этот вопрос. Строгая демаркация границ и бдительная щепетильность, которой они, безусловно, подвергались во всех латинских государствах, а также в самом Риме, означали, что коня нельзя было выпускать за пределы *ager Romanus*: война началась бы немедленно и повсеместно, как раз когда военный сезон подходил к концу (отсюда и перенос ритуальных действий с еще живого коня на мертвого). Поэтому необходимо было, чтобы вся церемония проходила на *ager Romanus* и чтобы на ней были представлены внешние враги. Конечно, можно было бы представить, что в ритуале участвуют римляне из округа Регия, а также иностранцы, привезенные в Рим, или даже пленные после последней войны или бывшие рабы. Римляне действовали иначе, используя тип юридической фикции, примеров которой мы знаем несколько, в частности *columella bellica*. В ранние времена, когда империя Рима ограничивалась его *агерами*, границы которых проходили рядом с городом, феты объявляли войну своим соседям, единственным возможным врагам, проходя до границы и бросая символическое копье на вражескую территорию; когда границы отодвинулись от Рима, строгое исполнение ритуала стало невозможным. Таким образом, небольшой участок земли, отмеченный *columella bellica* и расположенный в *ager*, у ворот Рима, напротив храма Беллоны, стал вражеской собственностью, и именно здесь находились фетиши *hastam iaciebant cum bellum indicebatur*. И наоборот, римский полководец, действующий на вражеской территории, должен был вернуться в Рим, чтобы *renouare auspicia*, то есть снова соблюдать эспозицию; но когда войны велись с разницей в несколько дней и недель, как он мог оставить свое командование на столь долгий срок? Поэтому было решено, что часть поверхности лагеря, где бы он ни находился, была римской, и именно с этого поля *auguraculum* генерал допрашивал птиц. Не иначе обстояли дела и в контексте, в котором на кону стояла голова Октябрьской лошади: вражеская страна, вражеские люди были представлены округом и командой Субурре, которые считались таковыми из-за присутствия среди них соперничающей с Регией башни, известной, в честь знаменитого врага, как башня Мамилия.

Другой парадокс касается значения этой Regia: сохраняемая при *libertas*, но отделенная от царей, переданная великим понтификам и открытая для *imperatores*, она теперь, с точки зрения политических режимов, представляет собой противоположность тому, что означает ее название. Симметрично, в оригинальной легенде иностранец Мамилий, враг Рима, был в то же время сторонником последнего царя Рима: если он одержит победу на озере Реглия, *регентство* будет

восстановлено, а Регия вернет себе прежний пост и хозяина. Другими словами, ритуал октябрьского Equus, который, очевидно, предназначался во времена царей для того, чтобы приписать царю в его *domus* доходы от победоносных сражений в прекрасный сезон, при *libertas* оказался предназначен для того, чтобы приписать республиканскому государству, установленному в Регия, узаконенному узурпатору Регия, доходы от тех же победоносных войн, прототипом которых с тех пор стала та, в которой тускулан Мамилий пытался восстановить *rex* в его *domus*.

Таким образом, при территориальных ограничениях, налагаемых политическими условиями архаического Лациума, при осложнениях и даже реверсе, вызванных сменой политического режима, которые можно наблюдать и в отношении других культовых событий в Риме, октябрьский Equus вполне отвечает *aśvamedha* не только по своей тематике и обрядам, но и по характеру основных рисков, которые он несет, через Регия, *Республику*, наследницу *rex*. В крайнем случае, можно подумать, что амбиции и притязания римского ритуала по отношению к иностранцам были менее масштабными, чем у *aśvamedha*. Реалистичный, как всегда, Рим, несомненно, не стремился с помощью этого ритуала к всеобщему сюзеренитету, вселенской империи, которую он в конце концов приобрел другими способами; он скорее ограничивался извлечением выгоды из побед, одержанных в только что закончившейся кампании.

Мы говорили в основном о главном риске - потере головы лошади в башне Мамилиуса; но мы упомянули и о другом, который соответствует второй категории тех, кто вовлечен в *aśvamedha*: не подвергаясь нападению врага, индийская лошадь может подвести царя, умерев или потерявшись в течение года своего свободного бега; в этом случае само животное или боги через него становятся причиной неудачи предприятия. Такая же неудача может произойти и в Риме, только не с головой уже умершей лошади, а с хвостом: всадник, который должен донести его с Марсова поля до дома Регия, пока кровь, содержащаяся в нем, полностью не свернулась, может задержаться из-за несчастного случая или происшествия: падения, растяжения, колебания или ошибки в пути, непредвиденного препятствия, не говоря уже о том, что сам хвост жертвенного животного мог быть анемичным и плохо орошенным. Конечно, в тексте Феста эти риски не указаны, но они существуют в природе вещей и, более того, подразумеваются формулой предписания: *tanta uelocitate ut...*, которая ничего не значит, если не подразумевает, что небольшая потеря времени, независимо от причины, может помешать выполнению последней операции - спусканию нескольких капель жидкой крови на очаг. Параллель между Римом и Индией, таким образом, полная, с той лишь разницей, что риск со стороны врага и естественные риски в Индии относятся вместе и без разбора к еще живой лошади, тогда как в Риме они распределяются между двумя частями, взятыми от мертвой лошади, причем голова подвергается борьбе, нападению "врагов", а хвост - злобе судьбы.

Кстати, прежде чем завершить этот анализ, необходимо более подробно рассмотреть форму и границы связи, которую он устанавливает между римским ритуалом, с одной стороны, и персонажем и легендарной историей раннереспубликанского периода, с другой. Имя тускуланца Мамилия, противопоставленного в ритуале Тауэром королевскому дому Республики, свидетельствует, как мы уже говорили, о более чем идеологической связи между октябрьским Equus и первыми войнами *libertas*. Однако, как мы уже говорили, легендарный ансамбль, в котором Мамилий является *императором* и который завершается победой римлян у озера Регилл, никак не является "мифом" этого ритуала. Как можно представить себе такие отношения в терминах времени? Точность индийской переписки заставляет нас предположить, что октябрьский Equus является продолжением доримского царского ритуала, который, следовательно, намного раньше локальных исторических событий, которые могли сопровождать отмену римской царской власти, и, более того, конструкций, которые анналисты или их неизвестные предшественники, начиная с IV века, а возможно, и раньше, подменяли этими событиями. Поэтому персонификация "чужеземного врага" у Мамилия неизбежно вторична. В зависимости от степени достоверности, приписываемой историям, в которых появляется Мамилий (а он действительно появляется в компании легендарных, почти мифических Коклеса, Скаэвола и т. д.), включение его имени в

ритуал может быть состарено или омоложено. Лично я готов его состарить. Несмотря на его окружение и легенды, которые его скрывают, Октавий Мамилий и вообще тускулан Мамилий должны быть, по сути, историческими: традиции *народа*, подтвержденные, например, монетами, придают им постоянство, которого нет ни у Одноглазого, ни у Однорукого, ни даже у Публиколы в Риме. Поэтому вполне возможно, что уже во времена сумбурных латинских войн, последовавших за изгнанием этрусков и пресечением *регнума*, "плохая" роль, подразумеваемая ритуалом Октябрьского эква, получила название "Мамилий", а конкурирующее здание Регия - "Мамилиева башня". Подобные косвенные распределения с часто неустойчивыми именами часто встречаются в народных сценариях: неудивительно, что манекен, сжигаемый на определенных весенних праздниках, в Центральной Европе называли арабом, гусаром или евреем, в зависимости от времени и места, не говоря уже о более индивидуальных именах, которые следовали за политическими страстями и превратностями. Это объясняет только что упомянутую аномалию: Мамилий должен был войти в ритуал очень рано, но в личном качестве и только под своим именем; гораздо позже, когда первые черновики анналистики составили вульгату римской истории, битва на озере Регилл и ансамбль, к которому она принадлежит, не присоединились к имени тускуланского *императора*, который, тем не менее, доминирует в них, и не обеспечили *приуроченность* к октябрьскому Equus. Но какой бы ни была эта гипотеза или любая другая, которую можно предпочесть, смысл ритуала не оспаривается.

1 ἐν ἡμέρᾳ τινὶ κατακοντίζειν ἵππον πολεμιστὴν πρὸ τῆς πόλεως ἐν τῷ Κάμπῳ καλουμένῳ.

2 Διὰ τί ταῖς Δεκεμβρίαις εἰδοῖς ἵπποδρομίας γενομένης ὁ νικήσας δεξιόσειρος Ἄρει θύεται, καὶ τὴν μὲν οὐρὰν ἀποκόψας τις ἐπὶ τὴν Ῥηγίαν καλουμένην κομίζει καὶ τὸν βωμὸν αἰμάσσει, περὶ δὲ τῆς κεφαλῆς οἱ μὲν ἀπὸ τῆς ἱερᾶς λεγομένης οἱ δ' ἀπὸ τῆς Συμβούρης καταβάντες διαμάχονται ;

3 Equus Marti immolabatur quod per eius effigiem Troiani capti sunt, uel quod eo genere animalis Mars delectari putaretur.

4 October equus appellatur qui in campo Martio mense Octobri immolatur quotannis Marti bigarum uictricum dexterior. De cuius capite non levis contentio solebat esse inter Suburaneses et Sacrauienses ut hi in Regiae pariete, illi ad turrim Mamiliam id figerent ; eiusdemque coda tanta celeritate perfertur in Regiam ut ex ea sanguis destillet in focum participandae rei diuinae gratia. Quem hostiae loco quidam Marti bellico deo sacrari dicunt, non, ut uulgus putat, quia uelut supplicium de eo sumatur quod Romani Ilio sunt oriundi et Troiani ita effigie in (?) equi sunt capti.

5 Panibus redimibant caput equi immolati Idibus Octobribus in campo Martio quia id sacrificium fiebat ob frugum euentum. Et equus potius quam bos immolabatur quod hic bello, bos frugibus pariendis est aptus.

6 Ср. Р.-Е. Dumont, *L'aśvamedha*, 1927, p. 201 (§ 584): "Лошадь - это kṣ atriya, а другие жертвы - vaiśya".

7 Dumont, p. 2-3 = *Śat. Brāhm.* 13, 5, 4, 9.11.15.

8 Dumont, p. 7 (§§ 8 и 9); варианты p. 247 (§ 1), 293, 355.

9 Dumont, pp. 22-23 (§§ 67 и 75).

10 Dumont, p. 3 (§ 2).

11 Dumont, p. 152-154 (§§ 450-454); варианты p. 271-272 (§§ 7-13), 329-330.

12 Dumont, pp. 157-158 (§§ 465-474); variants p. 267 (§ 12), 331, 368.

13 Dumont, p. 157 (§ 466).

Королевская власть и брат-соперник

LUPERCALIA

Луперкалии 15 февраля - это праздник социального очищения и, по крайней мере в одном из своих обрядов, оплодотворения, иными словами, один из тех зимних праздников, которые ставят все под сомнение, чтобы все укрепить¹. Более того, однажды в истории они послужили поводом для политической операции, которая имела смысл только в том случае, если была основана на древнем обряде, создававшем королевскую власть: подношение королевской короны Юлию Цезарю². Именно этот аспект мы и предлагаем рассмотреть.

В этот день³ луперкианцы бегали по городу нагишом, избивая женщин козлиными ремнями, согласно традиции в целом, "прохожих", по словам Плутарха, который также делает акцент на женщинах: многие из них, говорит он, и некоторые из самых знатных, предлагали себя для ударов, убежденные, что этот насильственный контакт поможет им в их материнском призвании. В последний год, в последний месяц своей жизни Цезарь присутствовал на обряде, на своем золотом сиденье, в пышности своей славы. Марк Антоний, консул и луперк, принял участие в забеге. Проходя перед трибуной, он вскочил и протянул диктатору диадему, которую держал в руке. В толпе тут же поднялся неодобрительный ропот. Цезарь жестом отказался, вернув диадему единственному царю римлян Юпитеру в его Капитолии, и толпа разразилась аплодисментами.

В этот день они хотели проверить общественное мнение и выяснить, как будет воспринято восстановление *regnum de droit* для того, кто его уже имел. Несомненно, они ожидали большого энтузиазма, своего рода плебисцитарного освящения, и эта иллюзия должна была быть чем-то подкреплена. Мы можем представить себе только одно: почему они выбрали расу Луперков, если бы этот обряд не представлялся им как наиболее благоприятная возможность в силу более или менее точного воспоминания о том, что во времена *регентства* там создавались или утверждались короли? Какой шанс у такой сцены быть сразу понятой и эффективной, если бы она не вызывала традицию, внезапное возрождение которой, ее драматическая актуализация, могли бы уравновесить в сознании людей другую, очень живую, республиканскую традицию *odium regni*? Поэтому мы должны предположить, что до лишения этой власти в Риме консулов и центуриатных советов, а возможно, уже и в этрусском Риме, Луперций был уполномочен, наряду с авгурами, назначать или посвящать обладателя царской власти.

Но разделение луперков на две группы и миф, который лежит в основе этого разделения и объясняет ритуал, означает, что нам нужно пойти дальше. На самом деле существует две группы луперков, которые, как говорят, являются наследниками спутников Ромула (*Quinctiales*, *Quinctilii*...) и Рема (*Fabiani*)⁴, а сам фестиваль посвящен событию, положившему начало соперничеству между двумя братьями⁵.

Ухаживая за стадами, Ромул, Рем и их товарищи только что принесли в жертву Фавну козленка, и на вертеле уже подрумянивалась доля бога - *exta*⁶. Они не были настороже: совершенно голые, они играли в любимые пастухами игры. Вдруг с вершины холма раздался крик соглядатая: разбойники похищают волов! Не теряя времени на поиски одежды, они бросились бежать: Ремус и будущий Фабиани - с одной стороны, Ромул и будущие Квинкциалы - с другой. Именно банде Ремуса удастся завладеть скотом, и они первыми возвращаются домой. Мясо еще потрескивало. Не дожидаясь брата, Ремус съедает его вместе со своими спутниками, приговаривая:

haec certe non nisi uictor edet!

Никто не будет есть это мясо, кроме победителя.

Когда Ромул и его семья появляются вновь, от них остались лишь истощенные кости. Ромул смеется, но ему больно от этого нападения на *майесту*, о котором он знает:

*ризит и индолуит Фабиос потуиссе Ремумке
уинцере, квинктилиос не может быть суосом.*

В память о погоне за ворами каждый год голые луперкианцы бегают вокруг Палатина⁷. Не две команды, смешанные вместе, а разделенные⁸.

В легенде вызов и победа Рема, а также недовольство Ромула не имеют непосредственных последствий: Ромул просто "смеется", конечно же, по принуждению. Тем не менее, это первое проявление соревнования, развитие и конец которого нам известны: когда дело дошло до основания города, присвоения ему имени и царя, братья сцепились в принятии эгиды; затем, несмотря на арбитраж птиц, Рем спровоцировал Ромула, перепрыгнув через линию городских стен, и в результате погиб от меча царя или его лейтенанта.

Несколько обрядов Луперкалий явно связаны с различными моментами этого соперничества между братьями, включая этот, который происходит перед гонкой, очевидно⁹: кровью принесенных в жертву козлов помечают лбы двух молодых людей, которые, вероятно, являются близнецами, после чего они ритуально обязаны смеяться.

Политико-религиозный аспект первобытных Луперкалий, подразумеваемый попыткой Цезаря и Марка Антония, т.е. обозначение или подтверждение *rex*, сделанное там празднующими, основан, таким образом, на концепции, очень близкой к той, которая объясняет мимикрию *gājasūya*, изученную выше¹⁰: подражая богу-владыке Варуну а, индийский царь символически устраняет своего *сва*, очень близкого родственника и, следовательно, кровного соперника, и возвращает ему, точнее, принадлежащему ему стаду коров, энергию, которую тот, как предполагается, у него отнял; этим жестом он символически предотвращает риск восстания, вызова внутри своей собственной семьи. Будущий основатель Рима и его брат - кровные соперники, и первое проявление их соперничества происходит из-за стада, которое, увиденное третьими лицами, возвращает себе - отсюда и ритуал Луперкалий - не будущий царь, а его брат, чья дерзость впервые проявляется по этому поводу: окончательным проявлением этого станет вызов в борозду загона и кровавое устранение брата, ставшего, уже не потенциально, а фактически, смертельной опасностью для нового царя.

За веками *libertas* и республиканской идеологии февральские обряды и комментарии к ним в "*Фастах*" раскрывают фрагмент идеологии, где обретение власти ассоциируется с нейтрализацией *suus*.

¹ *La religion romaine archaïque*, 2^eed. 1974, pp. 352-355, и p. 352, n. 2.

² K.W. Welwei, "Das Angebot des Diadems an Caesar und das Luperkalienproblem", *Historia*, 15, 1967, pp. 44-69. А. Альфельди только что подробно рассмотрел этот вопрос в соответствии со своими личными взглядами на происхождение Рима в книге *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, 1974, в частности, с. 86-106 (Das Luperkalienfest), 107-150 (Hirtenkriegertum und Männerbund); примечания там содержат, в основном, огромную библиографию по этому вопросу. Здесь нас интересует только сам факт.

³ Плутарх, *Caes*, 61, 2-3 и параллельные тексты.

⁴ *La religion romaine archaïque*, 2^eed. p. 582-583; *Mythe et épopée* III, p. 297

⁵ Овидий, *Фасты*, 2, 361-380 и параллельные тексты.

⁶ О трудностях, связанных с *exta*, частью, обычно предназначенной для богов, см. R. Schilling, "Romulus l' élu et Rémus le réprouvé", *Revue des études latines*, 38, 1960, p. 182-199.

⁷ Варрон, *De ling. lat.* 6, 34; с расширением на Палатинскую область, A. Kirsopp Michels, "The topography and interpretation of the Lupercalia", *Trans. of the Amer. Philological Association*, 84, 1953, p. 35-59.

⁸ Valerius Maximus 2, 2, 9: ... *diuiva pastorali turba cincti obuios pellibus immolatarum hostiarum iocantes petiuerunt ; cuius hilaritatis memoria annuo circuitu feriarum repetitur*.

⁹ Плутарх, *Рим*, 21, 10.

¹⁰ Выше, с. 122-123.

Конкурирующие полавки

ECVRRRIA

Ромул¹, как утверждалось, учредил скачки, то есть два праздника Экуррии (Equirria, от **Equirria*), которые отмечались 27 февраля и 13 марта, по обе стороны от Нового года, согласно календарю, начинающему цикл солнечных колебаний в марте.

Варрон, *De ling. lat.* 6, 13: *Ecurria ab equorum cursu ; eo die enim ludis currunt in campo Martio.*

Экуррия получила свое название от скачек; в этот день они участвуют в играх на Марсовом поле.

Paul, p. 71 L¹= 197 L²: *Equirria ludi quos Romulus Marti instituit per equorum cursum qui in campo Martio exercebantur.*

Эквиррии - это игры, учрежденные Ромулом в честь Марса; они состояли из скачек, которые проводились на Марсовом поле.

На самом деле, в скачках участвовали не только лошади, но и двухколесные колесницы, *биги*. В конце февральской книги Фастов говорится (2, 858-860):

Marsque citos iunctis curribus urget equos :

en uero positum permansit Equirria nomen,

quae deus in campo prospicit ipse suo.

Марс оживляет лошадей и подгоняет запряженные колесницы: название "Эквиррия" до сих пор относится к обрядам, которые его породили и которые сам бог соблюдает на принадлежащем ему поле.

Мы бы ничего не знали о правилах и обычаях этих рас, если бы византиец Иоанн Лидийский не сохранил для нас, в плачевном беспорядке, кучу записей, одни от недавних "философов", другие от ученых великой эпохи. Первые не представляют никакого интереса для тех, кто интересуется древностями. Во вторых нет причин сомневаться.

В своей работе *De mensibus* 4, 20, которая завершает обзор февральских праздников и, несомненно, относится к первому Экуррию, Иоанн возвращает нас к истокам гонок на колесницах и одновременно к истокам Рима, к трем племенам, на которые Ромул разделил общество после того, как его спутники (и, возможно, этрусские союзники) слились с сабинами: Ramnes, Luceres и Tatienses. Вот его текст, очищенный от астрологических спекуляций:

Когда римский народ был разделен на три части, эти φυλαί назывались племенами, а их вожди - *трибунами*. Они должны были следить за тем, чтобы скачки проходили правильно, поэтому и сейчас трибун руководит *улуптатами*, то есть удовольствиями... В гонках участвовали не четыре, а три колесницы. Первые (*sic*) были *russati*, то есть красные, вторые *albat*, то есть "белые", остальные *uirides*, то есть "зеленые", то, что сегодня мы называем *prasini*. Красные считались принадлежащими Марсу, белые - Юпитеру, а зеленые - Венере. Позже к ним добавился *уенетум*, или синий цвет.

Чуть дальше (4, 30), среди прочих рассуждений о четырех элементах, Иоанн снова переписывает, очевидно, у другого автора, список соответствий между цветами кучеров, которых на этот раз четыре, и богами: зеленый цвет относится к самому Риму под именем Флоры³, белый - к Воздуху (или Атмосфере), красный - к Марсу, синий - к Сатурну или Нептуну. И он добавляет деталь, которая, кажется, гарантирует, что это живая, популярная традиция: римляне считали плохим знаком, если зеленая колесница приезжала последней, потому что в этом случае сам Рим оказывался побежденным⁴.

Эти две информации, принадлежащие разным авторам и, несомненно, разного возраста, не противоречат друг другу. Божественные имена принадлежат к разным слоям, причем одни омоложения проявляются в первом списке, другие - во втором, но сохраняют теологическое значение цвета и функции: Воздух (ср. *Dius*), Венера - безупречные заменители Юпитера или Флоры.

В старой работе (1954), слегка усовершенствованной в 1969 году⁵, я привел причины, одни римские, другие сравнительные, индоевропейские, для серьезного восприятия этих параллельных таблиц трех социальных делений, трех цветов и трех божеств, а также этого распределения трех первоначальных колесниц по тому же градиенту. Я лишь хочу отметить, насколько близок образ рас, данный Иоанном Лидийским, или, скорее, его информаторами, к первобытной vājareуа, как показывают архаизмы, сохранившиеся в ритуальных трактатах, и эпическое переложение их в "Махабхарате"⁶. В Экуррии также на каждой из соревнующихся колесниц едет представитель одной из трех функций - возможно, одного из трех функциональных племен - обозначенный соответствующим божеством и отличительным цветом. А подробности, приведенные о Флоре, позволяют предположить, что победа или поражение одной из "фракций" имела политический резонанс через эту символику.

Царь Ромул - основатель, но царь не участвует в гонке и не садится на колесницу - если только, как я не верю, его колесница не Юпитера. Вместо этого соревнования проводились между специализированными силами, социальными подразделениями, которые действовали под его началом. Вероятно, так было и с ваджапеей, как мы видели, до того, как литургисты, введя царскую колесницу и низведя остальных до ранга статистов, превратили ее в церемонию в пользу царя. И это по-прежнему происходит с "перенесенной ваджапеей" внуков Яяти: колесницы соответственно везут представителей первой функции (превосходство в жертвоприношениях), второй (героизм), третьей (щедрое использование богатства) и, превосходя всех, высший аспект первой (правдивость): Царская власть не участвует как таковая, хотя эти четыре колесницы сопровождаются пятой, деда Яяти, царя *rag excellence*; но, по правде говоря, Яяти находится вне конкуренции, он спортивный и моральный комментатор, а не соперник. Таким образом, Рим не сыграл никакой роли в присвоении царем "расы функций", и его Экуррия не стилизована. В крайнем случае, поскольку это были одноименные *ферии*, повторявшиеся по обе стороны от сочленения двух литургических лет, можно подумать, что государство, а значит, и царь в древности, получали от их празднования иную выгоду, чем личное участие и инсценированная победа: соревновательные усилия социальных компонентов в жестокое исполнение гонки, каким бы ни был результат, были как интенсивная подготовка к гармоничной и гибкой игре в течение двенадцати последующих месяцев.

Очень рано Экуррия приобрела архаичный вид: вероятно, возникнув в Этрурии, с греческими элементами, скачки в цирке были очень популярны. Возможно, однако, что экуррии передали новому фестивалю несколько явно римских черт. Обычай был заимствован не из Греции и не обязательно из Этрурии, о чем свидетельствует забавный отрывок из "Амуров" Овидия (3, 2, 43-57). В торжественной процессии, *pompa circensis*, которая направлялась на арену, появлялось множество богов, которых несли на спинах люди (согласно Денису Галикарнасскому, 7, 72, 13 : πάντων αἱ τῶν θεῶν εἰκόνες ἐπόμενον ὅμοις ὑπ' ἀνδρῶν φερόμεναι), предположительно один за другим, за которыми следовали божественные регалии (*exuviae deorum*), помещенные на специальной колеснице, называемой *tensa* (Festus, p. 500 L¹= 452 L²). Поэт говорит нам, что каждая человеческая группа прославляла свое божество, проезжая мимо, - того, кто покровительствовал ее призванию или просто ее вкусам. Поэт, сделавший любовь своей исключительной профессией, ждет свою богиню:

Sed iam pompa uenit, linguis animisque fauete,

tempus adest plausus, aurea pompa uenit.

Prima loco fertur passis Victoria pennis :

huc ades et meus hic fac, dea, uincat amor.

Радуйся, Генмуну, nimium qui creditis undis,

Нил михи кум пелаго, я матерюсь.

Plaude tuo, miles, Marti : nos odimus arma,

pax iuuat et media pace repertus amor.
Auguribus Phoebus, Phoebe uenantibus adsit,
Искусства в те уэрте, Минеруа, манус.
Ruricolae Cereri teneroque adsurgite Baccho,
Pollucem pugiles, Castora placet eques.
Nos tibi, blanda Venus, puerisque potentibus arcu
plaudimus: inceptis adnue, Diua, meis,
daque nouam mentem dominae, patiaturs amari...

А вот и процессия: молчите, будьте внимательны; настало время аплодисментов, вот и процессия, усыпанная золотом.

Победа, несаясь первой, появляется, расправив крылья: О богиня, пусть твоя благосклонность придет сюда, пусть моя любовь будет победоносной.

Поаплодируйте Нептуну, безрассудно доверяющему волнам. У меня нет ничего общего с морем, и суша, мои владения, достаточно велика для меня.

Ты, солдат, аплодируешь своему Марсу: я ненавижу оружие, у меня есть вкус только к миру и к любви, которую можно найти только в окружении мира.

Пусть Фебус будет благосклонен к прорицателям, Феба - к охотникам, а ты, Минерва, привлечешь к себе аплодисменты ремесленников.

Земледельцы, встаньте, когда мимо пройдут Церера и нежный Вакх. Пусть борцы отдадут предпочтение Поллуксу, а всадники - Кастору.

Мы аплодируем тебе, очаровательная Венера, и вам, ее маленькие слуги с вашими мощными крыльями. Второе мое предприятие, богиня, измени сердце моей госпожи, чтобы она согласилась быть любимой...

Функции" богов, которые шествуют таким образом, не соответствуя каждый одной из колесниц в соревновании, не являются тремя социальными функциями старой идеологии, а человеческие группы, которые их приветствуют, - это, в лучшем случае, люди одной профессии или одних и тех же наклонностей. Но разве этот кажущийся властным, если не ритуальным (*tempus adest plausus!*) обычай аплодировать, заявлять о себе (*adsurgite*), ставить себя под знак бога в противовес другим и, в единодушии с собратьями, публично демонстрировать эту принадлежность, не идет от тех времен, когда Br̥ haspati, Индра, Марут Рима руководили состязаниями с помощью кучеров-мехов?

¹ Ромул, как говорят, основал несколько ритуалов, не связанных с культом Юпитера: кроме Экуррии, к ним относились по крайней мере некоторые обряды Луперкалий (Valerius Maximus, 2, 2, 9, выше, с. 158-159; но основание всей группы приписывается Эвандеру, Ливий, 1, 5, 1; Овидий, *Fast.* 2, 279), Ludi Capitolini (но в одном из вариантов они возникли после галльской катастрофы, ниже, с. 264, п. 1), Consualia (Livy, 1, 9, 6) и некоторые обычаи парийцев (прыжки через костры, упокоение оружия, Dionysius of Hal, 1, 88; Propertius, 4, 4, 79-80), которые уже существовали (Овидий, *Fast.*, 4, 820).

² J. Loicq, "Le témoignage de Varro sur les Ecurria", *Latomus*, 23, 1964, pp. 491-501.

³ Κακοδαμόνιαν οὖν οἰωνίζοντο τὴν χεῖρωνα ψῆφον τὸν ἀνθηρὸν ἀπενέγκασθαι, ὡς αὐτῆς Ῥώμης ἡττηθείσης. Древность Флоры в легенде о происхождении подтверждается вариантом детства близнецов, в котором добрая дочь злого Амулия помогает их спасти: ее называют Ἄνθος (ср. ἄνθος "цветок"), Плутарх, *Rom.* 3, 4.

⁴ См. мои *Rituels indo-européens à Rome*, 1954, p. 52-56, перепечатанные в другом свете в *Idées romaines*, 1969, p. 218-223.

⁵ Замечательные продолжения этой концепции были искусно выявлены в Константинополе Г. Дагноном, *Naissance d'une capitale*, 1974, p. 320-364.

⁶ Выше, стр. 127-128, 133-138.

Человеческое жертвоприношение

Так, Рим уверяет нас, что главные царские праздники Древней Индии восходят по своему организационному принципу и более чем в одной детали ко времени индоевропейского **rēg-*, наследниками которого были ведийское *rāj (an)* и латинское *rex*. Врожденные соперники, которых нужно было нейтрализовать во время установки, внешние соперники, которых нужно было победить или унижить во время правления, уже порождали ритуалы и идеологические комментарии, сохранившиеся с обеих сторон. Но промежуточная церемония, порождающая ваджапею, вероятно, еще не была направлена на удовлетворение царских интересов: Экуррия придерживалась свободной конкуренции между функциями, память о которой не утратили и сами индийские теоретики.

В связи с этим возникают два основных вопроса, которые здесь рассматриваться не будут. В какой степени две другие архаические цивилизации, в которых королевский институт процветал вплоть до начала истории и которые участвуют во "встречах" религиозной лексики и институтов, наблюдаемых между дальним востоком и дальним западом индоевропейской области, а именно иранская и кельтская, также участвуют в параллелизме королевских ритуалов Индии и Рима? В какой степени другие части индоевропейского мира практикуют эквивалент таких обычаев, или какие иные типы они представляют вместо этого?

Но составленное здесь досье сначала требует другого продолжения, менее масштабного, которое следует быстро набросать: возможно, таблица соответствий между ведийской Индией и Римом нуждается в пополнении еще одним уровнем. На самом деле индийские трактаты, после описания *gājasūya*, *vājapeya*, *asvamedha*, предусматривают другие царские жертвоприношения все большего масштаба и значения, первое из которых дает повод для римского сравнения¹.

Непосредственно над "жертвоприношением коня" следует "жертвоприношение человека" (*puruṣamedha*). Оно представлено в двух формах, одна из которых - та, что описана, например, в *ŚatapathaBrāhmaṇa* (13, 6, 1-2), - является грандиозным заклинанием, которое вряд ли когда-либо практиковалось, но другая не заслуживает того, чтобы ее, как это иногда делается, сразу же отвергать. Так вот, этот вариант, описанный, например, в трактатах Санкхьяны (16, 10-13)² ("Вайтаны (37-38)"³, отличается тем, что человеческое жертвоприношение совершается в форме жертвоприношения коня, которое, как говорит Альбрехт Вебер, является всего лишь *Potenzierung*⁴. Трактаты настаивают на этой литургической идентичности, которая распространяется на весьма характерные детали⁴, и с готовностью ссылаются с *puruṣa* на *asvamedha*, о чем уже говорилось выше. Как и жертвоприношение коня, это церемония, призванная увеличить власть царя.

В 46 году, против Катона, но с богами, Цезарь одержал победы, которые раз и навсегда сделали его хозяином Рима и империи. Он начинал свою карьеру человека-бога, которому вскоре предстояло стать вечным диктатором, и, несомненно, уже подумывал о царской власти. Именно тогда в историю вошел случай, который показал, что в вопросах военной дисциплины Цезарь не применял свою знаменитую политическую *чистоплотность*.

В том году войска взбунтовались в самом Риме, рассказывает Дион Кассий (43, 24, 2-4), и их никак не удавалось успокоить. Цезарь появился неожиданно и собственной рукой предал одного из мятежников палачу.

После этой судебной казни двум другим мужчинам перерезали горло в соответствии с определенным религиозным ритуалом. Я не могу назвать причину этой процедуры, которую не предписывали ни Сивиллины книги, ни какие-либо оракулы подобного рода. Несомненно лишь то, что они были принесены в жертву на Марсовом поле понтификом и жрецом Марса, а их головы были перевезены и помещены в Regia⁵.

Дион Кассий, похоже, не знает, что ритуал, которому следовали в этот раз, был ритуалом октябрьского *Equus*, но его информация хороша, поскольку, не зная оригинала, он точно описывает суть копии и говорит то, что мы знаем иначе.

Как мы уже видели, знаменитая сцена Луперкалий в 44 году, всего за месяц до убийства диктатора, имеет смысл только в том случае, если мы признаем, что этот праздник когда-то имел существенную связь с царским посвящением, о чем знал не только Цезарь, но и толпа собравшихся, как его сторонники, так и противники⁶. Поэтому *априори* вероятно, что в 46 году на Марсовом поле и в Регии Цезарь также использовал ритуал "человеческого жертвоприношения", который давно вышел из употребления, но теоретические знания которого еще не были утрачены и для которого требовался *flamen Martialis*⁷. Однако этот ритуал просто воспроизводит ежегодное жертвоприношение боевого коня, но с двойным увеличением - две жертвы вместо одной, человеческие жертвы, а не животные.

1 Этому посвящена семнадцатая часть моей работы "Quaestiones Indo-Italicae", *Revue des études latines*, 41, 1963, p. 87-89.

2 Дж. Эггелинг, в предисловии к vol. XLIV *Священных книг Востока* (= *Śat. Brāhm.*, 11-14), pp. XLII-XLV.

3 "Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit", *Zeitsch. d. d. morgenl. Gesellschaft* 18, 1864, pp. 262-287, в частности pp. 269-272; p. 269: "Danach ist der purushamedha die nächst höhere Opferstufe über den aśvamedha hinaus. Все, что не было сказано ни одним из предшественников, все это - результат работы этих людей: это или не только одна из потенций десельбена, но и идентичный церемониал, а также разносторонние новые бестимуляции". И все, что за этим следует.

4 Например, *gomṛ ga* (гайл) и *tūpara* (безрогий козел) привязываются к мужчине-жертве так же, как и к лошади-жертве, и только к ним.

5 Καὶ οὐ πρότερόν γε ἐπαύσαντο παραττόμενοι, πρὶν τὸν Καίσαρα ἄφνω τε αὐτοῖς ἐπελθεῖν καὶ κρατήσαντά τινα αὐτοχειρία πρὸς τιμωρίαν παραδοῦναι. Οὗτος μὲν οὖν διὰ ταῦτα ἐδικαιώθη, ἄλλοι δὲ δύο ἄνδρες ἐν τρόπῳ τινὶ ἱερουργίας ἐσφάγησαν. Καὶ τὸ μὲν αἴτιον οὐκ ἔω εἶπεῖν (οὔτε γὰρ ἡ Σίβυλλα ἔχρησεν, οὔτ' ἄλλο τι τοιοῦτο λόγιον ἐγένετο). Ἐν δ' οὖν τῷ Ἀρεΐῳ πεδίῳ πρὸς τε τῶν ποντιφικῶν καὶ πρὸς τοῦ ἱέρους Ἀρεῶς ἐτύθησαν, καὶ αἱ γε κεφαλὰὶ αὐτῶν πρὸς τὸ βασιλεῖον ἀνέτεθησαν.

6 Выше, с. 157-158.

7 Понтифики могли быть призваны исполнить новый, причудливый ритуал, но не один из *flamines maiores*. Именно на основании этого текста мы справедливо полагаем, что *flamen Martialis* ежегодно совершали жертвоприношение Октябрьского коня. Скептицизм Х.Дж. Роуза в его тенденциозном анализе этого жертвоприношения не оправдан, *Some Problems of Classical Religion*, 1958, p. 6, n. 2. См. *La religion romaine archaïque*, 2^{ed.}, 1974, p. 228.

КОНЕЦ ИСТОРИИ: ЮПИТЕР

Последний праздник октября, *Армилустриум* 19-го числа, был также последним актом в кратком ритуальном сопровождении, которое Рим дал возвращению легионов. Это также последний фестиваль, который мы рассмотрим: по мере того как мы выходим из пустыни ноября и несмотря на то, что осень длится до декабрьских ид, у религии появляются новые заботы.

В экономическом плане вторая Консуалия и Опалия 15 и 19 декабря не только не дублировала Консуалию и Опиконсивию 21 и 25 августа, но и частично аннулировала их эффект: В августе оба божества были попрошены действовать одинаково: Консус защищал зерновые хранилища и, несомненно, операции по их наполнению, Опс Консива - с эпитетом, который делает ее точным сотрудником бога - защищала урожай, хранящийся в резерве; Во время декабрьских праздников, когда этот драгоценный запас должен был быть разделен и часть его использована, бог должен был открывать и закрывать силосные башни и амбары с той же бдительностью, что и четыре месяца назад, но богиня, освобожденная от своего ограничивающего эпитета, передавала римскому народу ту часть "изобилия", которой он собирался насладиться.

Что скрывается в пустоте трехдневного интервала, который одновременно разделяет и связывает Консуалию и Опалию, что утверждает Сатурналию 17 декабря? Это серьезная проблема, которую мы пока не можем решить. Группировка этих праздников в три последовательных нечетных дня должна иметь какой-то смысл, и не исключено, что позднее Сатурн был причислен к аграрным богам, но этого значения недостаточно, чтобы объяснить приближение ($\bar{a} \sim \check{a}$!), которое сближает его имя с пассивным причастием *om serere* "сеять". Но

разве центр тяжести *Саэтурна*, первобытного *Сатурна*, не находился в другом месте? Тот факт, что женская сущность, связанная с ним в молитвах понтификов, - это *Lua Mater*, "Мать Растворения", доброе, полезное разрушение, заслуживает не меньшего внимания и напоминает нам, что в августе между *Consus* и *Ops Consiva* занимает равнозначное место праздник не менее разрушительного *Volcanus*. Тот проблеск, который мы получаем от Сатурналий до того, как Сатурн был ассимилирован с Кроносом, указывает на зимнюю религию, на те недели в конце декабря, января и февраля, которые обновят годовое время среди социальных, космических и экономических фантазий, которые эти потрясения вызывают к жизни. Не будем забывать, что соединение, переплетающее две пары Консуалия-Опиконсивия (15 и 19) и Сатурналия-Дивалия (17 и 21) с интервалом в три дня, воспроизводит схему, сформированную в августе парами Консуалия-Опиконсивия и Сатурналия-Дивалия, в августе - пары Консуалия-Опиконсивия (21 и 25) и Вулканалия-Вольтурналия (23 и 27), а также образованную в июле парами Лукария I-Нептуналия (19 и 23) и Лукария II-Фурриналия (21 и 25): Эта композиционная формула указывает на глубокую солидарность между четырьмя сроками. Дивалия, праздник Дивы Анжероны, - это праздник самого зимнего солнцестояния, *bruma*, самого "мучительного" из "*angusti dies*", и тишина, которую повелевает статуя богини, кажется, уравнивает драматический и продолжительный крик Сатурналий... Но нет смысла пытаться прояснить эти впечатления, пока древнейший Сатурн сохраняет свою тайну.

Другая загадка теперь кажется более доступной: полное отсутствие - за исключением *feriae Iouis* идов - древних и даже недавних *feriae stativae* в течение двух месяцев - сентября и ноября, когда в сельской местности не было недостатка в работе, которая могла бы оправдать празднования так же, как в июле и августе. Дает ли то, что мы теперь знаем о древнейшей римской теологии, в частности о трифункциональном значении примитивной триады Юпитер-Марс-Квирин, нам представление о возможном решении?

Люди удивлялись тому, как мало места занимает Юпитер в праздничном календаре: если не считать нескольких особых праздников, таких как праздник вина или загадочная Поплифугия, как может величайший бог довольствоваться тем, что его чествуют в иды каждого месяца? Из такого расположения даже делаются смелые выводы: либо о дате составления таблицы праздников, либо о предполагаемом относительно позднем "повышении" бога до того ранга, который мы знаем сегодня. Вместо "урезанного места" точнее было бы сказать "неоднородное место", потому что регулярно занимать вершину каждого месяца - не малая привилегия: как минимум, это означает право контроля без ограничений и представляет собой своего рода президентство, которое одновременно подтверждает компетентность бога в заботах и возможностях всех времен года и извлекает его, в безмятежной и превосходной позиции, из запутанной гонки за почестями, в которую вовлечены другие божества, каждое из которых вооружено своей особой силой.

Но особенно примечательны два из этих ид, именно в те месяцы, которые не содержат других праздников. Оба они, помимо обычных обрядов (принесение Юпитеру в жертву *ouis idulis*), преподносили суверенному богу "трапезу", *epulum Iouis*, вокруг которой, в даты и на основании событий, которые невозможно определить, развивались два важнейших периода года, *Ludi Magni* или *Romani*, который происходил около 13 сентября; и *Ludi Plebei*, который происходил около 13 ноября. Наконец, *dies natalis*, выбранная для великого капитолийского храма Юпитера Оптимуса Максима, была 13 сентября.

Такое сочетание фактов позволяет предположить, что эти два месяца считались месяцами Юпитера *par excellence*, и именно это свойство выражалось в том, что вокруг религиозного центра ид царил полная пустота. И так было с самого начала. Можно, конечно, предположить, что во времена *регнума*, когда король был аналогом Юпитера в обществе, этот месяц содержал праздники, связанные с его функциями, которые с упразднением *регнума* должны были исчезнуть из календаря. Эта гипотеза маловероятна. Римская религия всегда была консервативна. В частности, под именем *rex* он держал жреца, чтобы тот продолжал выполнять священные

действия, которые до *libertas* возлагались на царя, даже те, которые, казалось, противоречили мерам предосторожности, принятым для того, чтобы сделать этого *rex sacrificulus* безвредным. Если бы такие обряды существовали в сентябре и ноябре, разве они не существовали бы до сих пор, окаменевшие, защищенные и контролируемые аббревиатурой, столь же обнадеживающей, как *Q (uando) R (ex) C (omitiauit) F (as)* после *tubilustrium*? Скорее в самом представлении о Юпитере, и не только о capitoлийском боге, но уже и о первом боге докапитолийской триады, следует искать оправдание этой изоляции: суверенный бог действительно обладает универсальной и непрерывной властью, что выражается в его присутствии на всех идах, но у него есть и своя область, и она как бы окружена ледником, исключаяющим всякий обмен, всякое соседство. Не потому, что Юпитер заполняет его (хотя именно эта тенденция привела к увеличению *Ludi Romani* до шестнадцати дней, а *Ludi Plebei* - до четырнадцати), а потому, что пустота всего периода между двумя календами еще больше усиливает *maiestas* единственного правителя. Короче говоря, ответственные за мерил действовали так же, как и авторы ромулийской легенды, которые, когда образование Рима завершилось сине цизмом, слиянием в одном ареале латинов основателя и сабинов его антагониста, заставили каждого вождя создать совершенно разные культы, можно сказать, два типа культа: Ромул устанавливает только одного бога, своего покровителя Юпитера, под именем Статора (Ρωμύλος μὲν Ὁρθωσίῳ Δί, Denys of Halic. 2, 50, 2) ; Сабин устанавливает большое их количество, большинство из которых объединяет интерес к различным аспектам третьей функции (Τάτιος δ' Ἡλίῳ τε καὶ Σελήνῃ καὶ Κρόνῳ καὶ Ῥέα, πρὸς δὲ τοῦτοις Ἑστία καὶ Ἥφαίστῳ Ἀρτέμιδι καὶ Ἐνναλίῳ καὶ..., Денис Хальского., 2, 50, 3; [Tatius] *uouit Opi Florae Vedioi Saturnoque Soli Lunae Volcano et Summano itemque Larundae Termino Quirino Vortumno Laribus Dianae Lucinaeque*, Varron, *De ling. lat.*, 5, 74).

Каким бы ни было мнение о происхождении и значении этой священной пустоты, таблица праздников поднимает еще один вопрос: в фериале есть не одно конкретное уменьшение Юпитера, а два, в сентябре и ноябре. Почему так? Ответ кроется в играх, которыми были окутаны иды: патрицианский культ занимает сентябрь, плебейский - ноябрь. Иными словами, интерпретация будет зависеть от представления о происхождении плебеев и их древнейших взаимоотношениях с патрициями. Несмотря на огромную библиографию, спор не закончен и не скоро закончится: достоверной записанной истории Рима до середины IV века не существует, есть только длинный роман с историческими претензиями, а из романа историю не вывести. Лично я, как и во времена моего *Юпитера Марса Квирина IV*, по другим причинам все еще склонен думать, что с самого начала в каждой из трех первоначальных племен были, с одной стороны, патриции, чье призвание или традиционные культы направляли их к одной из трех функций, а с другой - менее характерная, менее дифференцированная "масса", которая вместе, помимо разделения на племена и курии, составляла плебс. Рост населения, приток чужаков, так называемая сервская замена территориальных племен на старые племена, которые были функционально обозначены, по крайней мере, в их головах, раздули и модифицировали плебс, изменили его отношения с патрициями, но не создали его. Согласно этой точке зрения, я бы отложил двойственность иовийских месяцев до самых истоков фериала.

При таком понимании пустота сентября и ноября вокруг их идов гармонично, трехфункционально завершала религиозную организацию "прекрасного сезона": после того как в течение двух месяцев были организованы многочисленные возможности и устранение основных опасностей, представляемых природой, два месяца, посвященные богу-суверену, обрамляли месяц, в котором использовались успехи весенней и летней военных кампаний и устранялись их пороки. Таким образом, три функции и их божества не только работали вместе в течение пяти месяцев, но и, отдавая дань уважения богу-государыне, выражали взаимопонимание и все еще стабильное равновесие между патрициями и плебеями, которые были одинаково консервативны.

РИМСКИЕ ВОПРОСЫ

Последние вздохи Октябрьской лошади

Введение

Через двадцать или тридцать лет, если не пройдет еще пятьдесят, люди будут поражены изобретательными попытками, слишком изобретательными, которые были предприняты за последнее столетие, чтобы извлечь из жертвоприношения октябрьского Equus главный аргумент в пользу интерпретации первобытного Марса как бога плодородия или "Духа". В книге La religion romaine archaïque, 1966, pp. 218-225 (с дополнениями, второе издание, 1974, pp. 227-235), я реагировал на все фронты проблемы, но нужно быть бдительным: противник недавно возобновил дебаты по важному вопросу, усилив их новым оружием; с другой стороны, это я претендую на восстановление позиции, от которой я легкомысленно отказался; с третьей стороны, я надеюсь укрепить против противника передовую работу, вторичную, к тому же уже отнятую у него. Эти военные образы не лишние в дискуссии, которая порой принимала удивительно оживленные формы. Но пусть читатель не сомневается: все здесь сведется к кружневой войне.

Первые два вопроса касаются отрубленного хвоста Октябрьской лошади, а точнее, крови, которая, если ритуал пройдет успешно, все еще капает на очаг королевского дома. Третий касается гирлянды из хлеба, которой в неизвестный момент обряда украшают голову жертвенного животного. Четвертая, основанная на живописных данных, касается вопроса о методе.

1. Хвост

Опровержение аргументов, приводимых для превращения хвоста Октябрьской лошади в пенис: cauda, οὐρά, в текстах Феста и Плутарха, может относиться только к анатомическому хвосту; продолжительность кровотечения из хвоста лошади, отрезанного сразу после смерти, проверенная на бойнях, превышает время, необходимое для исполнения римского ритуала.

Сторонники "Аграрного марша" уже давно принимают к хвосту октябрьской лошади. Со времен школы Маннгардта практически не прекращались попытки придать ему детородную функцию или даже сексуальное значение, о чем в документах не упоминается.

Для некоторых, учитывая его анатомическое строение, конский хвост, как и хвост быка и других млекопитающих, символизирует больше, чем сам¹: разве он не имплантирован в ту часть тела, где все появляется, и должно было появляться у древних, чтобы быть готовым к совокуплению, к эякуляции? Конечно, он не вносит видимого вклада в эти игры, но, если можно так выразиться, он их прикрывает: согласно греческой науке, сперма, вещество, настолько похожее на костный мозг, что подозревали, что она происходит из него, образовалась выше яичек, в последних позвонках этой *крестцовой кости* (κλόνις, ὀσφύς ἄκρα), хвост которой является лишь продолжением.

Это правда. Но не менее верно и то, что древние умели различать *cauda* и *os sacrum*; что ни разу ни в греческом, ни в латинском языке первое слово не приобретало значения второго; и что тоже ни разу, в отличие от литературного яда, не говорилось, что семя находится в *cauda*.

Другие авторы указывают на перенос значения, как правило, сленговый, который смешивает "хвост" и "пенис" во многих языках из-за близости этих двух органов в теле и, прежде всего, из-за определенной аналогии в их формах. То, что половой орган дает название хвосту, встречается крайне редко; на самом деле приводится только один пример: согласно Цицерону (*Ep. ad famil.* 9, 22, 2), подтвержденному Фестом (p. 260 L¹= 338 L²)², *caudam antiqui penem uocabant, ex quo est propter similitudinem penicillus, at hodie penis est in obscenis*, "древние называли хвост *пенисом*, от которого происходит *penicillus* "кисть"; но сегодня *penis* - непристойное слово". На самом деле, это слово всегда было *непристойным*, поскольку оно является всего лишь расширением *n-формы* (**pes-n-is...*) индоевропейского названия мужского органа, от которого также произошли греческое *πέος* и санскритское *pāsas*. Во всех остальных упомянутых случаях переход происходит в обратном направлении: "хвост" становится шутивным или скромным способом обозначения другого органа. В дополнение к примерам, в основном германским, которые приводили мои серьезные предшественники и в которых французский, не знаю почему, не использовался, Я просто напому людям моего возраста (молодые филологи, кажется, забыли этот классический текст) отрывок из знаменитого "мифологического салата", где герой извиняется за посредственное выступление, используя элегические имена Тирцис, Бауцис и Алексис, и в конце концов объясняет это именем, с сильным ударением на последнем слоге, фенелонского сына Улисса. Не окажется ли в этих условиях сам член Октябрьской лошади под вымышленным именем, которому достанутся почести ножа, бегуна и королевского дома?

Это тоже правда. Верно и то, что в двух нелепых, если не сказать сленговых стихах в "*Сатирах*" Гораций использует *cauda* в значении "пенис" - и он единственный, кто делает это во всей латинской литературе: ни Плавт, ни Ювенал, ни Марциал не приводят никаких примеров. Но все это вопрос контекста и здравого смысла: даже в сленге "хвост" будет означать пенис, только если речь идет о *homo sapiens*, у которого нет хвоста в прямом смысле: ни в одном языке вы не скажете "кошачий хвост", имея в виду что-то иное, чем кошачий хвост, и когда М^(me) F..., владелица конюшни, указывая на дефект хвоста у одной из своих лошадей, просто отвечает: "Лучше бы это был он, чем его жокей!", никто не путает два атрибута, один изящный, другой - приятный, которые пестрый словарь объединяет под одним названием. С другой стороны, в своей заметке Фестус не шутник и не ханжа; он, конечно, намерен подытожить ритуал с технической точностью,

и, чтобы выполнить свою роль, слова должны иметь свое очевидное значение, хвост должен быть хвостом, как голова - головой. И действительно, во всех других записях Фестусу в его сокращении, где встречается слово *cauda*, правильное значение, безусловно,³ и, наоборот, когда речь идет о пенисе, например, чтобы объяснить жаргонное использование другого слова (так, *rutabulum*, правильно "что-то вроде кочерги", стр. 318-320 L¹= 369 L²), мы читаем не *cauda*, а однозначные выражения, *obscena pars uiri, uirile membrum*.

Почему бы не принять обычное значение *cauda* в этом ритуале? Каково бы ни было его символическое значение, разве хвост не уравнивает голову, разве задний отросток не отвечает переднему выступу? В любом случае, он делает это лучше, чем пенис лошади, который нужно искать под брюхом, спрятанный в оболочке из кожи. Именно Z, а не X или Y, связано с A, чтобы обозначить совокупность: тем же приемом голова и хвост геометрически суммируют принесенную в жертву лошадь в ее наибольшем расширении - там, где голова и пенис потерпели бы неудачу как пара.

Наконец, по какому заранее установленному соглашению и текст Феста, и текст Плутарха содержат в значении "пенис" слово "хвост"? В "Римском вопросе", по сути, прямо говорится οὐρά. Римские вопросы" - это серьезный сборник; ответы, которые мы там читаем, должны быть поняты сразу и без вопросов. Как мог Плутарх устроить своим читателям лексическую ловушку, подобную той, которую устроил бы Фест, то есть Веррий Флакк, образным употреблением οὐρά, примеры которого в огромной и разнообразной греческой литературе редки?

Казалось бы, можно было спокойно ждать, пока эти доказательства вступят в силу, и позволить гениталиям октябрьской лошади кануть в Лету по собственной воле, когда всего пять лет назад оригинальное и остроумное исследование, подписанное именем компетентного ученого, представило новые данные, которые, если бы они были сохранены, положили бы конец спорам: *cauda*, οὐρά, здесь означает "хвост", и, какие бы возражения ни выдвигали защитники этого буквального перевода, им пришлось бы смириться с пониманием "пениса". Вот основные направления аргументации⁴.

Жорж Деверо начинает с изложения принципа, под которым никто не откажется подписаться: когда в древнее свидетельство, описывающее ритуал, вставляется предписание, которое материально недостижимо, либо текст испорчен, либо автор плохо информирован, либо предписание выполнялось только символически или с помощью хитрости, либо фраза не означает того, что она, как кажется, означает. Мистер Деверо утверждает, что когда Плутарх и Фест утверждают, что конский хвост, принесенный с Марсова поля в Регий, должен капать кровью на очаг, они предписывают невозможное действие. На это есть несколько причин:

1. Хвост млекопитающего имеет лишь слабую сосудистую сеть: в нем и так очень мало крови, когда он жив.
2. Небольшое количество крови, содержащееся в нем, выльется в струю.
3. Поскольку хвост лошади состоит в основном из кости (хвостовые позвонки с необходимым количеством плоти и кожи для их перчатки), его нелегко сжать или перевязать со стороны ампутации, чтобы предотвратить вытекание крови.
4. Даже при наличии лигатуры кровь свернулась бы до того, как хвост достиг бы Регии, и не смогла бы капать.

Поскольку предписанный акт не может быть совершен, если понимать под ним "хвост", *cauda*, οὐρά, должна означать нечто иное, что может быть только *membrum uirile*, которая, в свою очередь, отвечает условиям ритуала:

1. Половой член - это густонаселенный сосудами орган, который даже в незергированном состоянии содержит большое количество крови.
2. Как известно любому охотнику на крупную дичь, в момент смерти половой орган мужчины поднимается и выделяет сперму, а это значит, что в момент смерти в пенисе содержится дополнительная кровь, поскольку именно кровь раздувает корпус кавернозного тела.
3. Консистенция полового члена позволяет легко лигировать ампутационную поверхность или сжимать ее рукой.
4. Свертывание крови, содержащейся в избытке в разрезанном пенисе, будет происходить медленнее, поскольку кровь будет подвергаться воздействию воздуха только через относительно небольшую поверхность по сравнению с ее объемом.

Первым моим побуждением было склониться перед решением специалиста. Вторым моим шагом было проверить, не сочтется ли, несмотря на факультет, несколько капель доселе невыраженной *реальности* из предложения, взятого у наших старых авторов. Вот цифры по этой проблеме.

Мы можем приблизительно оценить расстояние, которое должен был преодолеть римский атлет. Начиная с алтаря Марса, расположенного в юго-восточной части Campus Martius, он, конечно, добирался до Регии кратчайшим путем, то есть через ворота, известные как Ратумена: чуть меньше тысячи метров. Даже если возле этих ворот ему пришлось подниматься и спускаться по тому, что, возможно, осталось от перешейка, который, судя по всему, первоначально соединял Капитолий с Квириналом, продолжительность пути была лишь немного больше.

За какое время можно пройти этот курс? Компетентные люди говорят мне, что 2' 30" было бы почетным, средним временем". Современные спортсмены добиваются большего: 28 июля 1974 года на чемпионате Франции в Ницце новозеландец Уокер выиграл 800 метров за 1' 46" 7, а его соотечественник Диксон - 1500 метров за 3' 42" 8. Два дня спустя американец Рик Волютер побил в Осло мировой рекорд в беге на 1000 метров за 2' 13" 9; предыдущий рекорд (1973 год) принадлежал южноафриканцу Даниэлю Малану - 2' 16" 1; последний французский рекорд датируется 1948 годом - 2' 21" 4.

Что касается продолжительности кровотечения из хвоста, то я обратился к специалисту еще более узкого профиля, чем месье Деверо. Господин Мишель Руссо, ветеринарный врач, член Академии ветеринарной медицины и директор *журнала "Revue de l'Association Centrale des Vétérinaires"*, который проявляет особый интерес к лошадям и посвятил несколько интересных работ их предыстории, принял мое смущение близко к сердцу. Без лишних предисловий приводим результаты его исследований о времени кровотечения после удаления хвоста (каудэктомии) и пениса. Автор и редактор разрешили мне воспроизвести основную часть доклада, представленного д-ром Руссо в Ветеринарной академии в феврале 1974 года и опубликованного в *Bulletin de cette Académie*, том 47, стр. 79-81:

... В сотрудничестве с нашим коллегой Марком Робло, ветеринарным врачом, было проведено сравнительное исследование на скотобойне в Брансьоне. Однако в обоих случаях условия содержания были практически идентичными до самого конца.

Разделка всегда проводилась квалифицированным работником в нормальных условиях: на лежащем на земле оглушенном животном, заднюю конечность которого тянули вверх лебедкой; поэтому такая разделка была безболезненной. Однако на бойне рефлексорные движения остаются насильственными до тех пор, пока смерть не наступит в результате кровотечения (настолько полного, насколько это возможно).

Хвост легко и быстро удаляется ножом, разъединя позвонки. Поэтому его удалось удалить у двух лошадей *до* кровотечения. При удалении нужно было лишь следить за тем, чтобы не задеть заднюю конечность, которая оставалась свободной.

В отличие от этого, пенис можно удалить только путем рассечения мышц (ischio-cavernosus), которые окружают его двойное введение в тазовую кость (ischium). На инертном животном это заняло около полуминуты. Это было бы гораздо дольше и сложнее, если бы мешали агонические движения, к которым добавлялась еще и длительная опасность ударов копытами. Поэтому удаление проводилось *после* полного кровотечения, то есть примерно через 5 минут после оглушения.

Несмотря на это принципиальное различие между двумя видами абляции органов, мы сочли полученные результаты вполне убедительными.

Участок хвоста капал или сочился кровью естественным образом: 3 минуты, если участок был повернут вниз, и 3 минуты 15, если он был повернут вверх.

После кровотечения, напротив, кровь, оставшаяся в пенисе и его мышцах, только сочилась. Но через десять минут после удаления, то есть через четверть часа после оглушения и начала кровотечения, можно было легко выдавить немного.

К счастью, мы смогли провести это наблюдение на целой лошади (какой и должна была быть принесенная в жертву Марсу). Пенис был бы гораздо более орошенным, если бы он был возбужден (кобылой) непосредственно перед смертью. В случае с мерином орган и его мышцы гораздо менее развиты (особенно если он был кастрирован молодым) и менее орошаемы.

Короче говоря, в Риме, после курса, можно было легко получить кровь из двух отрезанных органов.

Удаление пениса (в отсутствие анальгетиков) требовало либо строгого сдерживания, либо предварительного полного обескровливания.

С другой стороны, удаление хвоста было быстрым и легким, с очень простой фиксацией, и как только он был оглушен...

Эти эксперименты были проведены в январе 1974 года. Очевидно, что в наших интересах было их повторить. Доктор Руссо сам провел испытания, и вот результаты, которые он прислал мне 20 августа 1974 года:

В этот день я даудэктомировал лошадь сразу *после* кровотечения. Однако время естественного сокоотделения (падение капель) все равно было значительно дольше, до 10 минут: разница может объясняться волнением, вызванным тем, что кобылу забивали в той же партии, и/или летней жарой, действующей на периферическое кровообращение, и т. д. Мне все еще удавалось получить очень мало крови при надавливании через 20 минут. Я все еще мог получить очень мало крови при надавливании через 20 минут.

Так что выступление возможно. Даже если принять во внимание только результаты самых щедрых ветеринарных наблюдений, все, что требовалось от всадника, - это приложить все свои силы и не допустить несчастного случая, чтобы хвост, в прямом смысле этого слова, уронил на очаг Регии несколько капель крови, необходимых для успешного проведения ритуала.

Аргумент мистера Деверо, тем не менее, полезен, помимо своего собственного интереса, из-за двух последствий. Во-первых, это выступление, попытка, успех которой не может быть само собой разумеющимся: неудачно выбранный или невезучий бегун может потерпеть неудачу, и, несомненно, он терпел ее не раз. С другой стороны, даже если несколько капель крови упали на очаг, они последние, и вряд ли можно извлечь другие - те, которыми, как мы увидим, смело пользуется современная филология.

¹ Эти различные предложения четко развиты в статье Х. Вагенворта, "Zur magischen Bedeutung des Schwanzes", *Serta philologica Aenipontana, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft*, 7-8, 1961, pp. 273-287.

² Отсюда, добавляет Фестус, *offa penita*, что означает "кусочек свинины с хвостом (*offa porcina cum cauda*)", подаваемый на определенных трапезах.

³ Кроме *porcina cauda* (предыдущее примечание), Paul p. 34 L¹= 139 L², s. v. *codetta* ("*in modum caudarum equinarum*"); Paul p. 40 L¹= 150 L⁽²⁾, s. v. *caudecae* ("*a similitudine equinae caudae factae*"); Paul p. 50 L¹= 163 L², s. v. *cauires hostiae* ("*cauires = pars hostiaecauda tenus*").

⁴ Г. Деверо, "Equus October reconsidered", *Мнемозина*, 23, 1970, стр. 297-301.

2. Добродетель лошадиной крови

Опровержение аргумента, основанного на предполагаемом использовании крови октябрьского коня в *Parilia suffimen*, весеннем празднике богини стад (21 апреля). Неправдоподобность этого использования (конструкция XVII века) была показана в другом месте, но, даже если бы это было правдой, это не установило бы никакой связи между конским хвостом и плодородием. На самом деле суффимен является исключительно средством очищения, и три его компонента (стебли бобов без плодов, пепел из эмбрионов теленка фордицидии 15 апреля, кровь лошади) в равной степени направлены на уничтожение скверны. В частности, в народной медицине лошадиная кровь упоминается только как едкое средство, пригодное для "разъедания" язв, а не для оплодотворения. В результате можно прояснить разные роли, которые играют голова (присвоение победы *Regia*, государству) и кровь из хвоста (уничтожение на благо государства осквернений, полученных в результате войны) в ритуале Октябрьской лошади.

Именно в XVII веке, сначала робко, а затем все более уверенно, начали проводить идентификацию, которую не предлагал ни один древний автор: Выпустив несколько капель крови на очаг Регия, хвост октябрьского коня должен был произвести другие, которые так или иначе были сохранены - возможно, весталками, соседями царского дома и аптекарями римского народа; а возможно, в виде пепла - для использования через шесть месяцев, в апреле, в качестве одного из трех ингредиентов - *sanguis equi* - составляющих *suffimen*, "окуривание" праздника Палес, богини стад. Очистительная фумигация, говорится в текстах. Но, как учит нас школа Вильгельма Маннхардта, как можно отделить плодородие от очищения, когда речь идет о домашних животных? И вот Марс становится богом плодородия благодаря предполагаемому использованию гипотетического остатка крови его октябрьского *Equus*.

Материальные возражения, почерпнутые из *realia*, изобилуют против этой конструкции, которая, тем не менее, по крайней мере в нашем веке, кажется, получила единодушную поддержку. Они были разработаны в книге *La religion romaine archaïque* (1^{re}éd., p. 222-225; 2^eéd., p. 231-234), и нет необходимости повторять их. Именно смысл, намерение апрельского ритуала мы собираемся исследовать. Я намерен показать, что, даже если бы современная интерпретация была верной, даже если бы несколько крошечных частиц крови октябрьского коня, сохранившихся до апреля, вошли в формулу суффимена Парилии, это не придало бы оплодотворяющей силы ни октябрьскому ритуалу, ни Марсу, получателю этого ритуала: апрельский суффимен является чисто и агрессивно очистительным; со всеми своими составляющими - лошадиной кровью, пеплом из эмбрионов телят, стеблями бобов, лишенными плодов, - он просто уничтожает грязь.

Еще в 1958 году в статье, озаглавленной "*culmen inane fabae*" и основанной на главном документе - описании Парилии в четвертой книге "*Фастов*" Овидия с молитвой, которую он приписывает пастуху по этому случаю, - было установлено это значение для одного из ингредиентов¹. Но я чувствовал, что должен уступить плодородию два других. Прежде всего, остается в силе та часть этого представления, которая касается растительного компонента:

Овидий - единственный, кто упоминает третий компонент суффимена, но в двух выражениях: *stipulasque fabales* (ст. 725), *durae culmen inane fabae* (ст. 734). Двойное указание ясно, *culmen inane* подтверждает и уточняет *stipulasque*: зерно исключено; в ритуале участвует только стебель (или, возможно, верхушка стебля), отделенный от того, ради чего он выращивается, лишенный того, что обычно делает его интересным и ценным, а именно питательной субстанции самих бобов. Какое достоинство привносит в обряд это обедненное растение?

Мы, конечно, должны отвергнуть часто выдвигаемое или предлагаемое объяснение, основанное на хорошо известном погребальном характере бобов². Прежде всего, трудно понять, почему это значение может быть применимо здесь: Парилии не касаются мертвых ни в какой степени. Правда, среди множества грехов, которые он, возможно, невольно совершил за последний год, пастух Овидия вскользь упоминает о нарушении могил: (*si...*) *pabulaque in bustis inscia carpsit ouis* (v. 750), но маловероятно, чтобы в *страдательном залоге*, не содержащем ни одного элемента, относящегося непосредственно к другим грехам (против

святилищ, священных лесов, нимф, фавнов, сельскохозяйственных божеств и т. д.), сохранился или воплотился только этот. Более того, *суфимен* - это не подношение, как бобы, без исключения, в ритуалах, связанных с мертвыми: то, что пастух предлагает во время молитвы, и притом только богине Палес, - это просыные лепешки и свежее молоко (ст. 743-745); *суфимен* же - это всего лишь средство, по-видимому, магическое, для очищения. Но прежде всего "мортиарная" интерпретация учитывает *fabae*, а не *culmen inane*: когда в Лемурии умершим дают широкие бобы, используются не отрезанные стебли, а сами бобы. Если развоплощенные духи любят зерна, то это потому, что они хотят питаться ими, чтобы увеличить свою сокращенную жизнь; для этих получателей, которые сами являются *бесплотными*, подношение стебля без вещества, *бесплотного*, было бы насмешкой. Конечно, тот факт, что выбранное растение наделено такими устоявшимися моргальными и инфернальными ценностями, должен быть уважен в объяснении, но оно должно быть основано на прилагательном *inane*, точности, которая, насколько мне известно, является уникальной в ритуальных предписаниях Рима³.

Это очень старая концепция, поскольку опять же именно более явные литургические книги Индии проливают свет на намерения римского ритуального выбора. В недавно опубликованном сравнительном исследовании⁴ было отмечено, что ведические индийцы и римляне, с определенными предосторожностями, одомашнили и, соответственно, одушевили грозную силу: в Риме - "Растворение", в Индии - "Расчленение" существующего. Функция *Lua Mater u Devī Nirṛ ti* - возвращать в небытие, в свою область, то, что человеческое общество заинтересовано в устранении из бытия. В Риме, где мы располагаем сведениями только из военных отчетов Тита Ливия, мы видим этот процесс только в отношении оружия, отнятого у врага (возможно, с намерением уничтожить, с сочувствием, оружие, оставшееся в его руках), но вполне вероятно, что такое ограничение - лишь видимость из-за крайней бедности сохранившейся документации, и что римляне не были виноваты в доставке *Lua* (ср. *luere*, в общем архаическом смысле, который позже был конфискован *so-luere*) "растворять", т. е. ликвидировать, устранять другие виды отходов, в частности религиозные недостатки (ср. классический, ограниченный смысл *luere*⁵). В ведической Индии, где документация состоит в основном из гимнов и ритуальных трактатов, *Nirṛ ti* в основном используется в литургии: основные примеры сгруппированы в "*Латинских богинях*" и "*Ведических мифах*", где мы видим, как жрец бросает или передает ему на уничтожение зерна, выпавшие из чаши для жертвоприношений, или инструменты, поврежденные во время жертвоприношения. Но в гимнах *Атхарваведы* он также упоминается как "враг", и, несомненно, его деятельность распространялась на все желательные устранения.

Чтобы добиться такого рода служения, ведические ритуалы стараются делать *Нирр ti* подношения, которые, как гласит популярное выражение, не являются подношениями в то же время, что и вещи, опустошенные от их содержания и лишенные их нормальной ценности, так что они сами вызывают небытие, над которым председательствует богиня. Например, кирпичи, подносимые ей при возведении алтаря огня⁶ и символизирующие недостатки, *rārtan*, работы - недостатки, которые важно устранить, уничтожить, - должны быть черными (*kr s n̄ a*), "потому что черный - это тьма, а черный - это *Nirṛ ti*"; не отмеченным (*alaks aṇ a*), "потому что то, что не является, не имеет знака", и так далее. Одно из этих предписаний проливает прямой свет на *culmen inane* из Парилии.

Кирпичи, доставленные *Нирру ti* по этому случаю, должны были быть обожжены на огне из лузги (рисовой шелухи), "потому что лузга принадлежит *Нирру ti*"⁷. Уместность на самом деле значительна: содержимое шелухи, рис, является пищей, полезным, а шелуха существует только для того, чтобы защищать его. Отделившись от содержимого, шелуха не имеет ни ценности, ни смысла; она - небытие, *нирр ti*. Более того, она становится небытием, как только опустеет, а пустота - это ясный образ небытия. Это хорошо выражено эпитетом *śūnyaīṣṭī* "желающая пустоты", данным этой двусмысленной богине в молитве в *Атхарваведе*, где ее не просят об услуге, а наоборот, призывают не вредить, не разрушать, уйти - ибо, когда она применяет свой процесс распада не к тому, что должно быть устранено, а к тому, что должно быть сохранено, она, очевидно, является злом⁸:

Ты, пришедший, о *Нирр ti*, жаждущий пустоты, вставай, несчастный, уходи, не отдыхай здесь...

Предписывая, чтобы "кирпичи *Нирр ti*", сами отмеченные различными стигматами небытия, также были испечены на мякине, символе небытия, литургия увеличивает шансы, которые она дает священнику, устранить недостатки, ритуальные неточности, допущенные им во время бесконечно тщательной операции по установке алтаря огня⁹. Иными словами, в Индии растение, опустошенное от своего драгоценного зерна, является символом, который своим сочувственным действием поощряет уничтожение того, что подлежит уничтожению. Необъяснимый в иных случаях, *culmen inane fabae* в предписании Парилии доказывает, что Рим принял и использовал ту же символику: осязаемая и видимая пустота этого растения вытеснила в небытие осквернения года, в соответствии с желанием пастуха Овидия (ст. 748): *effugiat stabulis noxa repulsa meis*.

Конечно, нет необходимости предполагать, что римский ритуал явно апеллировал к богине Растворения, к Луа, аналогу *Нирр ti*: для чисто магического действия достаточно символической гармонии вещей. Что касается дополнительного обстоятельства, что

растение, лишенное зерен, - это стебель фава-боба, то его, несомненно, следует интерпретировать таким же образом: к небытию, вызываемому лишением, можно добавить смерть, которую фава-боб вызывает во многих других отношениях. В Индии богиня дезинтеграции Нирр̥ti также часто появляется в ассоциации с олицетворением смерти, господином̣ туи, чья работа является лишь частным случаем ее собственной¹⁰. Уничтожающая эффективность *culmen inane* усиливается тем, что это *fabae*. Но *inane* - это главное.

Вот те недостатки, которые я предлагаю исправить. Во-первых, принципиальное заявление:

Декларируемое намерение обрядов - очистить стада, пастухов и их убежища, мистическое устранение всего, что человек и зверь, сознательно или бессознательно, накопили неприятного для богов за прошедший год. Но у этого негативного аспекта есть и положительный: пастух также просит, чтобы его стада, очищенные, процветали; он вызывает полное вымя, хорошо продаваемые сыры, эластичную шерсть и, благодаря пылкости барана, ягнят в изобилии в загоне. Этот сдвиг, или дополнение, вполне естественен: область эффективности любого очищения - это, несомненно, прошлое, которое оно закрывает, но также и будущее, которое оно открывает, *ab integro*. Схоластические классификации и определения в наших руководствах, говорим ли мы о молитвах или жертвоприношениях, рискуют затушевать эту тенденцию религиозных действий стремиться к "самому", "всему", если это возможно. все", если это возможно.

Затем неудачное заявление и несколько легких спекуляций:

Что касается роли двух животных ингредиентов в *суфимене*, то *априори* вероятно, что она заключается в том, чтобы взять на себя "положительную сторону", ту бодрящую функцию, которую мы видели ранее, расширяя собственно очищение. Конечно, этот пепел и эта кровь должны "очищать" - Овидий формально говорит об этом применительно к пеплу, - но очищать полностью, производя нечто большее, чем просто себя. Выбор двух важнейших видов животных или то, что они были собраны вместе, не имеет другого объяснения: если бы речь шла только об очищении, достаточно было бы одного, а точнее, не было бы необходимости, поскольку воды и огня, которые также используются в этом празднике, вполне достаточно; если же, напротив, речь идет о сочувственном "вливании" в войска плодородия и силы, лучшего средства мы и представить себе не можем: Телята были взяты от жеребых коров на празднике вновь обретенной плодовитости в Фордикидии, а лошадиная кровь, будь то от лошади, победившей на скачках 15 октября, или от другой, очевидно, способна передать стаду сущность одной из самых мощных животных натур.

Сегодня я бы уже не поддержал путанистский постулат, на котором основан этот анализ, - об автоматическом и постоянном взаимопроникновении в обрядах офисов очищения и оплодотворения. Разумеется, молитвы, которые пастух Овидия произносит на празднике своей богини, отчасти относятся к прошлому, поскольку в них излагаются недостатки и пороки, от которых он хочет избавиться, и отчасти к будущему, поскольку в них содержится просьба о здоровье и приумножении стада. Но это не означает, что каждый из обрядов является бивалентным, смешивающим два намерения.

Именно Палес отвечает за будущее, то есть за процветание и плодородие (*Fast.*, 4, 763-776): "Прогони болезни... Пусть будут здоровы люди, овцы и козы... Пусть мы никогда не голодаем... Пусть у меня будет полное вымя... Пусть баран будет огненным...

*Quae precor eueniant et nos faciamus ad annum
pastorum dominae grandia liba Pali.*

Пусть мои молитвы сбудутся, и пусть через год мы сможем угостить Палес, хозяйку пастухов, отличными пирогами!

Что касается прошлого, то пастух просит у богини только благосклонности (*consule*, 747), прощения (*da ueniam culpaе*, 755) и, прежде всего, заступничества перед божествами сельской местности, которые были непосредственно оскорблены (759-760):

Tu, dea, pro nobis fontes fontanaque placā

Нумина, ты спарсос на Немус омне деос...

Успокой, богиня, источники и богов источников, успокой богов, распространившихся по всем рощам...

Это доля Палеша, которой соответствуют подношения, сделанные ему (743-746)¹¹ :

Libaque de milio milii fiscella sequatur :

rustica praecipue est hoc dea laeta cibo ;

adde dapes mulctramque suas, dapibus resectis

Силуиколам тепидо лакте прекаре Палем.

Пусть корзина с просом сопровождает просяные лепешки: сама деревенская, богиня вкушает прежде всего эту пищу; добавьте блюда, которые по праву принадлежат ей¹² , и ведро для доения; и, когда блюда будут разрезаны, призовите вместе с теплым молоком Сильвестра Палесеса.

Остальные обряды носят явно очистительный и магический характер и являются именно таковыми. Во всем, что описывается перед жертвоприношением, речь идет только об обеззараживании пастухов и их животных (735-42):

Пастор уэс сатурас ад прима крепускула люстрат :

unda prius spargat uirgaque uerrat humum.

frondibus et fixis decorantur ouilia ramis

et tegat ornatas longa corona fores.

caerulei fiant uiuo de sulphure fumi

Тактак фуманти сульфур балет уис.

ure maris rores taedamque herbasque Sabinas

et crepet in mediis laurus adusta focus.

Рано утром пастух очищает своих сытых овец: сначала пусть землю окропят водой, а затем пронесут по ней ветку. Пусть овчарня будет украшена листвой, а дверь - длинной гирляндой. Пусть от девственной серы поднимается лазурный дым, и, коснувшись этой тлеющей серы, блеяние овец. Сожгите розмарин, смолистый факел и сабинские травы, и пусть лавр потрескивает, сгорая в центре очага.

То же самое нельзя сказать о *суфимене*, фумиганте, который нас здесь интересует. Эту смесь, вероятно, наливали в костры, через которые прыгали люди и животные (781-782, ср. 805):

moxque per ardentis stipulae crepitantis acervos

traicias celeri strenua membra pede.

Затем, пробираясь через кучи трескучей соломы, спешите на своих сильных конечностях.

Действительно, вспоминая свои юношеские воспоминания, Овидий обрамляет свои фламбе и прыжки двумя упоминаниями - единственными в тексте - о *суфименальных* наркотиках (725-728; 731-734):

certe ego de uitulo cinerem stipulasque fabales

Caene Тули Плена, Фебруа Каста, Ману;

certe ego transsilui positas ter in ordine flammas

udaque roratas laurea misit aquas.

...

I, pete uirginea, populus, suffimen ab ara :

Vesta dabit, Vestae munere purus eris ;

sanguis equi suffimen erit uitulique fauilla,

tertia res durae culmen inane fabae.

Да, я сам часто носил полные горсти телячьей золы и бобовых стеблей, *pura februa*; да, я сам прыгал через три костра подряд, и промокший лавр обрызгивал меня блестящей водой.

...

Люди, идите и попросите окуривания у алтаря девственниц, Веста даст его вам, даром Весты вы очиститесь. Для окуривания будет использоваться кровь лошади, пепел телянка и, третий ингредиент, стебли твердых бобов.

Februa, purus eris: здесь нет речи о пропитывании, а только об очищении; *februa* - это даже старое техническое слово, обозначающее все инструменты магико-религиозного очищения, и обозначает только их. Легко видеть, что, вопреки моему толкованию 1958 года, два животных ингредиента, которые вместе со стеблями вдовьих бобов составляют *суфимен*, действительно используются таким образом.

Интерпретация "золы из эмбрионов телянка", похоже, сопряжена с неустранимой неопределенностью, поскольку, взятые по отдельности, и зола в целом, и эмбрион, извлеченный из чрева матери, сами по себе неоднозначны. Что касается золы, которая, независимо от ее происхождения и с технической точки зрения, считается одним из лучших удобрений, то она используется в "медицине растений" или даже в медицине животных и людей, иногда для стимулирования роста, иногда для уничтожения зла: агрономы и двадцать восьмая книга Плиния приводят примеры обоих этих эффектов. Пепел ослиного пениса (*cinere genitalis asini*), нанесенный на бритую голову, утолщает волосы и не дает им поседеть (Pliny, 28, 164), так же как пепел зайца, соединенный с миртовым маслом, останавливает облысение (*ibid*, 166); если же на персиковое дерево нападают черви, то смесь золы и масляных выжимок уничтожает их (*cinis eos amurcae mistus extinguit*, Palladius, 10, 7), так же как после кастрации телят раны смазывают золой виноградных побегов и "серебряной пеной" (*uulnera castraturae cinere sarmentorum et spuma lineatur argenti*, Palladius, 6, 7). Что касается мертвых эмбрионов и других отходов материнства, то их использовали редко, но они представляли большую ценность: извлеченный из утробы эмбрион зайца возвращал плодovitость женщинам, которые перестали рожать (Pliny, 28, 248), а язвы на лице лечили прикладыванием еще влажной коровьей плаценты (*ibid.*, 183).

Однако в случае с *uituli fauilla* из *Parilia suffimen* сочетание двух терминов предполагает вариант "очищения". То, что конкретный орган взрослого человека, превращенный в прах, все равно передает живому человеку ту функцию, которую он уже выполнял, - это магическая концепция, если хотите, нормальная. Но это совсем другое дело. В теле матери у эмбриона нет другой функции, кроме как развиваться в соответствии со своей структурой. Оторванный от матери, он если и передает что-то магическим образом, то только этот гармоничный импульс роста, который был обездвижен. Сожженный, лишенный формы и внутренних дифференциаций, какую виртуальность он мог бы привить живому существу? Скорее всего, *uituli fauilla* действует так же, как и *culmen inane fabae*, то есть через свое двойное родство, в состоянии и материи, с небытием: прах, он происходит от существ, которые были добровольно уничтожены, так же как стебли бобов были лишены своих плодов, и так же как бобы принадлежат мертвым, уничтоженная материя, зародыши, которым было отказано в рождении, являются отрицанием жизни.

Что бы ни говорили об этом гипотетическом механизме, факт остается фактом: эмбрионы беременных коров, принесенных в жертву Фордикидию 15 апреля, были сожжены великой весталкой, а их пепел сохранен, но не для того, чтобы сообщить скоту плодородие, которое не соответствует его судьбе (тогда как коровы сами, их матери, Фордикидию, могли передать земле реальное плодородие, которое было достаточно доказано их состоянием *fordae*, "беременных"), а для того, чтобы через шесть дней их пепел "очистил", очистил людей от их осквернений. Вот что говорит Овидий о ритуале 15 апреля (4, 639-640):

igne cremat uitulos quae natu maxima uirgo est

luce Palis populos purget ut ille cinis.

Старшая из весталок сжигает телят, чтобы этот пепел в день Палеса очистил население.

Каких услуг мог ожидать римлянин от последнего ингредиента - лошадиной крови? Ответ на этот вопрос содержится в известном тексте Плиния, который все мы, обсуждавшие эту тему, не можем простить себе за то, что не включили его сюда.

Двадцать восьмая книга "Естественной истории" в принципе посвящена лекарственным свойствам, приписываемым различным органам разных животных, но не все является лекарством. Так, в параграфе 146 мы узнаем, что среди кобыл ядовитой считалась *фелла*, принадлежащая лошади, и только она: *damnatum equinum tantum inter uenena* :

ideo flamini sacrorum equum tangere non licet, quum Romae publicis sacris equus etiam immoletur.

Именно поэтому фламин не имеет права прикасаться к жертвенному коню, хотя в Риме конь также является одной из жертв, допускаемых к публичным жертвоприношениям.

Аллюзия, несомненно, относится к октябрьской церемонии Equus 15 октября, единственному случаю, когда в жертву приносится лошадь, а фламин - это, конечно, бог, которому приносится жертва, Марс¹³. Поскольку трудно представить, чтобы яд, содержащийся в желчи, распространял свое действие на все тело лошади, *tangere* следует понимать в очень точном смысле: "Ему не разрешается делать то, что жрец всегда делает перед принесением в жертву уже убитой жертвы, и что предполагает контакт, манипуляции: проверить, что печень в норме, дать *litatio*".

В начале следующего абзаца (147) Плиний переходит от желчи к крови, используя *квин* и развивая предшествующую мысль о необычности лошадей по отношению к желчи:

Quin etsanguis eorum septicam uim habet, item equarum praeterquam uirginum : erodit, emarginat ulcera.

Более того, их кровь обладает разъедающей силой¹⁴, как и кровь кобыл, если только они не девственницы: она вскрывается грыжей (*e-rodit*) и разжигает язвы по краям (*e-marginat*).

Далее Плиний описывает кровь нескольких других животных мужского пола (быков, козлов) и приходит к выводу, что невозможно составить теорию о свойствах крови, поскольку каждый вид животных обладает своими особыми свойствами.

Таково общее римское поверье о действии лошадиной крови. Лошадь, убитая и разрезанная на Марсовом поле, тем более вряд ли может быть исключением, поскольку предыдущее предложение доказывает, что Плиний имел ее в виду, когда писал эти строки; поскольку магиго-религиозное действие совершается этой кровью на очаге Регия, это может быть только обычное действие, не оплодотворяющее, а прижигающее - и, конечно, здесь речь идет не о материальном прижигании язв, а о символическом, невидимых пятен. Что касается очищающего *суффимена* Парилии, то то же соображение обязывает нас интерпретировать содержащуюся в нем "лошадиную кровь" таким же образом, независимо от ее происхождения: едкий препарат, связанный с символом небытия и побочным продуктом разрушения, он способен уничтожить, *очистить*, как говорит и повторяет Овидий, другие пороки, те, которыми двенадцать месяцев сельской жизни обременяли пастухов и их животных.

Таким образом, подтверждается выдвинутое ранее предположение: даже если бы апрельские *суффимены* состояли из крови октябрьского коня, чудесным образом сохранявшейся в течение шести месяцев в виде крови, этот остаток имел бы там не больше оплодотворяющей ценности, чем когда последние или предпоследние капли падали на очаг Регии. Это негативное наблюдение должно заставить сторонников "аграрного Марса" меньше стремиться запрягать коня осеннего Марса в весенние обряды Палеса: они им ни к чему.

Теперь легко увидеть два вида пользы, которую голова и кровь из хвоста приносили Regia, то есть государству.

Голова принадлежала боевому коню, который был предназначен для жертвоприношения в результате собственной победы на скачках, и, будучи отрубленной, она сама стала трофеем победы королевского округа над пригородом Субурре. Висящая на стене Реджиа, она, таким образом, представляет победу в двух аспектах: с ее последствиями и присваивает ее государю. Не случайно церемония проходит в военном месяце, завершающем сезон войн, в день царя-бога, иды.

Кровь хвоста "сообщает" дому еще одну пользу от жертвоприношения: она освобождает Regia, государство, от пятен, которые, должно быть, нанесла война; другими словами, она разжигает мистическую язву, образовавшуюся от столь необходимого или чрезмерного насилия, от столь большой человеческой крови, пролитой людьми, солдатами короля или Республики. Уже в Календах, благодаря ритуалу Сестринского луча, который государство, как предполагалось, собирало из немощных рук Горациев, солдаты, возвращавшиеся в город, находили себя индивидуально очищенными от тех же самых пятен: Таков смысл истории о третьем Горации, мифа, оправдывающего церемонию¹⁵; в иды государство, наследник царя в его Regia и, следовательно, верховный ответственный за Рим в войне и в мире, в свою очередь очищается от обязательств военного сезона, в то же время, как через голову коня оно присваивает его активы.

Таким образом, хвост и голова не просто занимают почетное место в качестве краткого описания тела, которое они заключают в себе. Уже разница в их судьбе после удаления, тот факт, что в хвосте Регию интересует не весь орган, а только кровь, которую он отторгает, в то время как целая голова, вероятно бескровная, висит на стене, наводили на мысль о более существенной причине. Теперь она признана.

Если *theanguis equi* из фумигации Parilia не является таковой из Cheval d'Octobre, то что же это может быть? У меня нет ответа, и, вероятно, его нет. В намеке Проперция на обряды этого дня он просто говорит "*curtus equus*", что означает лошадь, изуродованную в любой части тела, большой или малой, от ушей до яичек или хвоста: прилагательное *curtus* имеет столь широкий спектр применения и относится не только к отсечению хвоста, как утверждал Х.Дж. Роуз в интересах своего дела¹⁶. Таким образом, добыть лошадиную кровь было не сложнее, чем стебли без бобов: и то, и другое было легко и недорого, как в апреле, так и в любое другое время года, а для этого требовались лишь пальцы и острый нож. То же самое нельзя сказать о пепле телячьих эмбрионов, который требовал уничтожения: при больших затратах и более сложных операциях любой владелец крупного скота, конечно, мог бы его предоставить, но Овидий категоричен: сожженные эмбрионы были извлечены из жеребых коров *Fordae*, убитых до и предложенных после этой операции, за шесть дней до Парилии: Все еще оскверненные (будучи незаконченными и, следовательно, непригодными для религиозного использования, они испортили бы и сделали недействительным жертвоприношение своих матерей, если бы сопровождали их), они были взяты под ответственность великой весталкой, сожжены ею и, несомненно, ее спутниками, затем смешаны ими с другими ингредиентами, чтобы на седьмой день быть переданными пользователям, *populus, populi*.

Из этой неравновесной ситуации - два полностью профанных ингредиента, третий, конечно, профанный, но в крайнем случае удаленный из жертвенного материала - некоторые извлекают последний аргумент в пользу возвращения крови октябрьского коня в апрельский ритуал: Эта идентификация, говорят они, восстановила бы ожидаемую однородность между этой кровью и пеплом телят Фордикидии, и однородность можно было бы даже распространить на третий элемент смеси с помощью еще одной небольшой гипотезы: стебли бобов, лишённые своих плодов, были бы остатками бобов, брошенных перед призраками в Лемурии одиннадцатью месяцами ранее (9, 11, 13 мая) или бобов, поданных в качестве первых плодов в Карне десятью месяцами ранее (1st июня). Помимо того, что нет смысла строить такие карточные домики, было бы удивительно, если бы ни один текст не указывал конечные, очень далекие пункты назначения,

которые таким образом навязывались и стеблям, и крови; праздники мая и июня подробно описаны в "*Фастах*" Овидия, где упоминаются именно плоды фасоли, а не стебли. С другой стороны, если читать без предубеждения, описания октябрьского Equus, которые дают Фест и Плутарх, не нуждаются в дополнении, они образуют сбалансированное целое: как голова лошади завершает свою богатую событиями карьеру на стене Регия, так и последние капли крови, падающие в очаг, представляют собой удовлетворительное исполнение со стороны хвоста; каждая из двух процедур имеет свое значение, их объединение в Регии - другое, и ничто не указывает на то, что они выходят за пределы Регия или октябрьских праздников.

Не обращая внимания на голые стебли бобов, которые, тем не менее, следует учитывать, чтобы оправдать это стремление к однородности, недавно был использован любопытный софизм, чтобы укрепить конструкцию. В формуле Овидия говорится, что *uituli fauilla* - это, несомненно, пепел телят Фордикидии, но Овидий не указывает его источник, хотя и знает его; следовательно, когда он незадолго до этого, в том же стихе, говорит о *sanguis equi*, он вполне может знать, что это кровь Октябрьской лошади, и не говорить об этом. В действительности эти два случая несопоставимы. Овидию не нужно было указывать на происхождение пепла здесь (4, 725 или 733), поскольку он сделал это менее чем за сто строф до этого, в связи с "Фордикидией", четко указав, что он будет использован в "Парилии" (4, 640). Напротив, он знал (я принимаю гипотезу, которую отвергаю), что найдет возможность указать конечное предназначение крови октябрьского коня только гораздо позже в своем произведении, в середине десятой книги, посвященной десятому месяцу; так что если кровь Парилия имела столь примечательное происхождение, для него было бы естественно упомянуть ее в этих стихах из апреля, хотя бы для того, чтобы восстановить "баланс информации" с золой, о которой он ничего не дал нам знать.

На самом деле, у этой ложной сложности может быть еще более простое объяснение: это сосуществование официальной церемонии (или нескольких, в ограниченном количестве) с участием весталок и частных праздников (в неограниченном количестве), менее формальных и более свободных по своей программе: несколько фактов подтверждают эту концепцию.

Во-первых, как можно было представить, что *все* пастухи в римской сельской местности или даже все их хозяева соберутся 20 апреля (поскольку обряд начинался 21-го *ad prima crepuscula*, 735) в диспансере весталок, чтобы принять свою дозу (*plena manu*, 726) *суфимена*, и как могло хватить запасов, приготовленных весталками?

Во-вторых, мы должны рассмотреть аналогию с Фордикидией, которую даты, пепел эмбрионов и вмешательство весталок связывают с Парилией. Хотя Фордикидия затронула все поля и все посевы, великая резня жеребых коров проводилась только в тридцати одном месте, на Капитолии и в зданиях тридцати курий, с максимум, если верить Иоанну Лидийскому, шествием по полям и жертвоприношениями на различных "станциях" в честь Цереры; другие частные церемонии, более банальные и менее затратные, конечно, проводились в то же время самими фермерами. Разве не так же было и в Парилии? В публичных обрядах - государственных, куриальных - от имени всех римлян использовались бы *суфимены*, приготовленные весталками, в частности, с пеплом эмбрионов, собранным их деканом в конце одной из столь же публичных церемоний Фордикидии (несомненно, Капитолийской), и в то же время каждый земледelec, каждый пастух, подобно пастуху Овидия, готовил бы свои собственные *суфимены*, как свои собственные гирлянды, из более скромных ингредиентов: горсть стеблей фасоли, немного крови, взятой у лошади через рану, продукт бычьего аборта, эмбрион или мертворожденный теленок, превращенный в пепел.

В-третьих, наше внимание привлекает слово, используемое и повторяемое Овидием. В двух отрывках, в которых весталки прямо упоминаются как готовящие и доставляющие *суфимены*, пользователи называются, один раз во множественном числе *populos*, второй раз в единственном числе *populus* (*popule*). Так вот, в *Фастах*, если единственное число имеет довольно неопределенное значение, то множественное, когда оно применяется только к римлянам,

исключая иностранные народы, регулярно показывает их в ситуации, когда важно подчеркнуть организацию, официальные рамки "от" народа:

1, 38 (*Ромул*) *cum rudibus populis annua iura dabat...*

1, 207 (в старом республиканском Риме) *iura dabat populis posito modo praetor aratro.*

2, 510 (после появления Ромула-Квирина у Юлия Прокула) *conuocat hic populos uerbaque iussa refert.*

(В этом тексте ясно, что *populos* - это то же самое, что и *curias*: собрание, созванное этими первыми квиритами (505), является официальным, *comitia*, поскольку оно принимает три решения, выраженные в последующих стихах, а на данном этапе "истории" существует только один вид *comitia* - *comices curiates*).

3, 181-182 (до похищения сабинян),

moenia iam stabant, populis angusta futuri

credita, sed turbae tum nimis ampla suae.

Стена уже стояла, и хотя она могла показаться узкой для населения будущего, она была слишком огромной для толпы, которую она вмещала.

(Очевидно противопоставление *turba*, нечеткой толпы первых спутников Ромула, и *populi*, римского общества, которое возникнет в результате синекизма, в тех подразделениях, которые будут даны ему во время синекизма, курий, в ожидании местных племен).

Наконец, примечательно, что Овидий, когда он перечисляет многочисленные ритуальные действия, которые *пасторы* должны совершать индивидуально, сразу после того, как отправил *populus* просить *суфимен* у алтаря Весты, больше не упоминает *суфимен*, хотя упоминается несколько костров (739-740, 741-742), в частности тот (781-872), в котором, по общему мнению, *суфимен* был выброшен и сожжен за неимением другого применения. С другой стороны, в начале всего развития, посвященного *Parilia*, поэт выходит на сцену (725-728) и вспоминает время, когда он сам носил и использовал *suffimen*, любопытно, что в своем анализе он пренебрегает лошадиной кровью:

certe ego de uitulo cinerem stipulasque fabales

Caene Тули Плена, Фебруа Каста, Ману;

certe ego transsilui positas ter in ordine flammas...

Да, я часто носил в руках телячью золу и стебли фасоли, *pura februa*; да, я проскочил три светофора подряд...

"Я нес": по какому маршруту? "Я нес", "я переходил": для общественных или частных обрядов? Трудно представить Овидия в роли пастуха овец (*pastor oues saturas ad prima crepuscula lustrat...*). Лучше всего представить его в куриальном ритуале, молодым буржуа, находящимся в центре внимания, работающим на благо своего народа или, по крайней мере, служащим алтарником у более важных служителей, прежде чем посвятить себя обряду, который его забавляет.

В любом случае, формула тройного *суфимена* нуждается в значительной десантизации: в ней нет ничего исключительного. Принятая государством, она является лишь одним из рецептов трехэлементных лекарств, с которыми были - и остаются - хорошо знакомы народная медицина и магия, и которые Плиний и агрономы зафиксировали во множестве примеров.

1 "Quaestiunculae indo-italicae, I", *Revue des études latines*, 36, 1958, pp. 112-121.

2 Olck, s. v. "Bohne", *Real-Encyklopaedie* de Pauly et Wissowa, III, 1899, col. 611-612; L. von Schröder, "Das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Veda", *Wiener Zeitsch. f. die Kunde des Morgenlandes* 15, 1901, p. 187-212; C. Clemen, "Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion" (= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 17), 1920, pp. 188-189; cf. Th. Wächter, "Reinheitsvorschriften im griechischen Kult" (= *Ibid.* 9), 1910, pp. 102-104; Marzell, s. v. "Bohne", *Handw. d. deutsch. Aberglaubens* de Bächtold et Stäubli, I, 1927, col. 1470; и прежде всего A. Delatte, "Faba Pythagorae cognata", *Serta Leodiensia*, 1930, p.

33-57. Фасоль древних была *vicia faba* "Saubohne"; наша фасоль, *phaseolus vulgaris*, "Gemüsebohne", пришла из Южной Америки в шестнадцатом веке.

3 Зола *Culmi fabae* входит в состав смеси, которая помогает сохранить кишмиш, Columella, 12, 16, 3.

4 "Lua Mater", четвертый очерк в *Déesses latines et mythes védiques* (= coll. Latomus 25), 1956, pp. 99-115; здесь вы найдете ссылки и обсуждения, касающиеся Lua и Nirṛ ti.

5 Это оправдывает значение "богиня очищения", предложенное, например, А. Эрнотом и А. Мейе. Мейе; но правильное значение - "богиня растворения", и если оружие врагов достается ей, то не для очищения, а для уничтожения.

6 *ŚatapathaBrāhmaṇa* а 7, 2, 1, 1-20.

7 Там же, §7: *tuṣ apakvā bhavanti, nairṛ tā vai tuṣāḥ*. Текст добавляет: "поэтому он совершает этот обряд Нирра ти с вещами Нирра ти", *nairṛ tair eva tan nairṛ taṃ karma karoti*.

8 14, 2, 19: *śūnyaśī mrr te yā jagānthót tis t hārāte prā pata méhá raṃ sthāḥ*.

9 Ср. *Amx. Veda* II, 1, 29, где, к сожалению, есть некоторые колебания относительно точного значения двух видов отходов ("шелуха, рисовая солома") при приготовлении священного рисового пирога; в любом случае, именно отходы последнего вида доставляются в Нирр ti, а остальные сжигаются в огне.

10 Ассоциация персонифицированных Дезагрегации и Смерти должна быть уже индоиранской: см. "*Латинские богини и ведические мифы*", с. 114, п. 1.

11 Об этом подношении Палесу см. "Quaestiunculae Indo-Italicæ, 4 : Pūs an édenté", *Hommages à Léon Herrmann* (Coll. Latomus, 44), 1960, p. 315-319.

12 *Даны* должны быть молочными продуктами, а не мясом: "Pūs an édenté", p. 317-318.

13 Выше, p. 108 п. 3.

14 Это поверье также греческое: см. примечание Эрнута, *ad. loc.* в издании Буде; греческие авторы уточняют: "кровь жеребцов" (что, несомненно, относится к Cheval d'Octobre).

15 См. первое эссе в "*Heur et malheur du guerrier*", 1969, особенно стр. 28-33.

16 *Архаическая римская религия*, 2^е изд. стр. 233.

3. Обь

Опровержение аргумента, основанного на предложении, в котором сократитель Феста говорит, что вокруг головы октябрьского коня *ob frugum euentum* была возложена гирлянда из хлеба. Это выражение может относиться только к прошлой службе, уже оказанной римской армией как армией: хорошее прибытие, без опустошения, только что собранного урожая. Это ясно как из контекста Павла Диакра, так и из постоянного использования Фестом и Павлом предлога *ob*: "в благодарность (за прошлое), в оплату (прошлую или одновременную) за", иногда "для получения одновременного (длительного или нет) и определенного вознаграждения" - никогда "в надежде получить отсроченный и неопределенный результат".

Проиграв оба этих дела, могут ли сторонники *Gott der Fruchtbarkeit*, аграрного Марса, апеллировать к тексту, который долгое время казался их лучшим аргументом, - к строкам, в которых Поль Дьякрэ, резюмируя утраченное уведомление Феста, оправдывает одну из деталей октябрьского ритуала? Давайте перечитаем эти два предложения (с. 246 L¹= 326 L²)¹:

Panibus redimabant caput equi immolati Idibus octobribus in campo Martio quia id sacrificium fiebat ob frugum euentum. Et equus potius quam bos immolabatur quod hic bello, bos frugibus pariendis est aptus.

Голову коня, принесенного в жертву на Марсовом поле в октябрьские иды, украшали хлебом, потому что эта жертва приносилась *ob frugum euentum*. И именно лошадь была принесена в жертву, а не бык, потому что лошадь пригодна для войны, а бык - для производства плодов земли.

Поскольку ни слово *panibus*², ни слово *equus*, ни какое-либо другое в этих двух предложениях не требует объяснений, не является ни непонятным, ни устаревшим, почему Фест, то есть Веррий Флакк, счел нужным вставить это примечание в свое *De significatione uerborum*? Очевидно, потому, что если не в словах, то хотя бы в самих вещах, в ритуальном употреблении, о котором он сообщает, есть повод для удивления: не без примера статья в его сборнике обосновывается именно таким образом. И действительно, здесь есть небольшая проблема. Голова коня, военного животного, *bello aptus*, приносимого в жертву богу войны после окончания военного сезона, украшена зерновыми продуктами, которые, на первый взгляд, логичнее было бы украсить голову вола, животного пахотного, *frugibus pariendis aptus*. Решение проблемы, говорит он более кратко, простое. Жертвоприношение, хотя и воинственное, или, скорее, потому что воинственное, поскольку приносится Марсу в знак признания услуг, которые он и его *воины* оказали в течение военного сезона, не может не содержать символической аллюзии на одну из этих услуг, и не самую последнюю: В обороне или в наступлении, или просто, как мы говорим сегодня, в качестве сдерживающего фактора, римская армия защищала национальный урожай и запасы Рима; именно благодаря ей римские граждане могли и до сих пор могут печь хлеб.

Вся тяжесть дискуссии приходится на три слова *ob frugum euentum*. Сторонники аграрного Марса понимают *ob*, как будто это единственно возможный перевод, "с целью и в надежде получить хороший урожай в следующем году". Таким образом, объектом жертвоприношения был будущий урожай, и, поскольку оно приносилось Марсу, Марс считался *frugibus pariendis aptus*, то есть аграрным богом. С. Q. F. D. Есть, правда, вторая часть *пункта*, которая, противореча этим рассуждениям, объясняет, что если лошадь в данном случае более подходит в качестве жертвы, чем вол, то именно потому, что речь идет, несмотря на хлеб, не о *fruges pariendae*, о производстве зерна, а о *bellum*. Мы избавляемся от этого возражения либо одним из обычных способов (сократитель не понял бы оригинала, или искажил бы его, или сам текст был бы искажен переписчиком), либо столь же беспричинным, но более тонким ответом: утверждается, что в статье следует провести различие между двумя неравноценными частями; первое предложение объективно констатирует факт, поэтому является бесспорным свидетельством; второе выражает только личное мнение лексикографа и является лишь неуклюжей попыткой переосмыслить в

воинственном смысле, который доминировал над фигурой Марса в классические времена, архаический ритуал, где бог и жертва все еще были аграрными.

Эта дихотомия, это неравное и произвольное распределение достоверности между двумя предложениями является искусством, причем искусством, которое даже не служит своей цели, поскольку второе представлено не как интерпретация, а как дополнение к первому (*quia... et... quod*), как вторая часть диптиха. Напротив, все становится ясно, если оставить оба предложения на одном уровне и придать *ob* другое значение, то, которое касается не будущего, а прошлого и настоящего, не "с целью, с намерением или в надежде", а "из-за, в знак признания, в награду или в оплату": с одной стороны, жертва увенчана хлебом, потому что...; с другой стороны, жертва - это лошадь, потому что.....

Это чувство *ob* является столь же классическим, как и другое, а у некоторых авторов и вовсе доминирующим (у Плавта, например, почти исключительным). Мы говорим здесь не о латыни в целом, не о лучших или худших авторах, а о языке Веррия Флакка, Феста и Павла Диакра. Теперь, и именно для того, чтобы добавить этот новый элемент оценки, я возобновил дискуссию, изучение всех отрывков, где эти ученые используют предлог *ob*, показывает, что он никогда не относится к надежде на более или менее отдаленное будущее, но всегда указывает либо на причину, обусловленную прошлым фактом, либо, в случае качества или состояния, на постоянное состояние природы или учреждения, или, что гораздо реже, на намерение, которое выражается и удовлетворяется в настоящем, самым действием.

1. а. Определенные действия представляются как наказание, компенсация за провинность: *ob delictum militare* (s.v. *censio hastaria* p. 47 L¹= 159 L²), *ob delicta* или *ob delictum (aliquod)* (s.v. *peculatus* 268 L¹= 342 L²; s.v. *poenis pendere* 279 L¹= 347 L⁽²⁾; s.v. *resignatum aes* 356-357 L¹= 386 L⁽²⁾); *ob equum male curatum* "в наказание за плохой уход за его лошадью" (s.v. *impolitus* 95 L¹= 230 L²); *ob rem pudendam* "в наказание за позорный поступок" (s.v. *repudiare* 350-351 L¹= 383 L⁽²⁾); *ob paruula detrimenta* "заявляя о минимальном ущербе" (s.v. *sycophantas* 393 L¹= 401 L⁽²⁾); *ob uitium* "утверждая недостаток, обман ценности" (s.v. *receptius seruius* 357 L¹= 385 L⁽²⁾); *ob maleficio* "в наказание за преступление" (s.v. *sacer* 424 L¹= 414 L⁽²⁾);

б. И наоборот, некоторые действия представляются как благодарность за благодеяние: *ob luporum interfectionem* "в знак признания уничтожения волков" (s. v. *Lycii Apollinis* 106 L¹= 245 L²); *ob meritum eorum* "в знак признания их службы" (s. v. *Mamertini* 150 L¹= 276 L⁽²⁾); *ut populus potius ob rem bene gestam supplicatum eat quam...* "Пусть народ благодарит за успех, а не..." (s.v. *sub corona*). (s.v. *sub corona* 400-401 L¹= 404 L²); аналогично, среди значений, перечисленных для *ob* (s.v. *ob* 187-188 L¹= 294 L²), наряду с редкими эквивалентами 'circum' и 'ad', есть и только 'propter' с примерами *ob merita*, *ob superatos hostes*;

с. Действие представляется как оплата, обычное договорное или институциональное вознаграждение за услугу: *quod dabatur curioni ob sacerdotium curionatus* "деньги, которые были выданы куриону в качестве жалованья за его должность" (s.v. *curionum aes* 42 L¹= 154 L²).

2. а. Несколько фактов или действий представлены как логическое следствие другого факта или действия, которое, естественно, принадлежит прошлому, даже если оно продолжается в настоящем: *ob pulchritudinem regionis* "из-за красоты страны" (s. v. *Europam* 68 L¹= 193 L⁽²⁾); *Lucomones... homines ob insaniam dicti* "названные так из-за их безумия" (s. v. *Lucomones* 107 L¹= 245 L²); *ob quasdam religiones* "из-за некоторых угрызений совести, религиозных мотивов" (s.v. *peregrina sacra* 268 L¹= 342 L²; заменено на *religionis gratia* в резюме Павла); *ob inopiam domiciliorum* или *cibatus* "из-за отсутствия жилья, из-за недостатка пищи" (s. v. *Romam* 328 L¹= 372 L²; s. v. *sexagenarios de ponte* 452 L¹= 426 L⁽²⁾); *ob assiduam illuviem* "из-за грязи, которая постоянно накапливается" (s.v. *squarrosos*, 442-443 L¹= 421 L⁽²⁾); *ob subitum timorem* "из-за внезапной тревоги" (s. v. *tumultuarii milites* 486 L¹= 446 L⁽²⁾);

б. Это, в частности, очень частое, учитывая тематику книги, этимологическое объяснение, конкурирующее с *ab*, *ex*: *ob rotunditatem* "из-за их круглой формы" (s.v. *clypeum* 48 L¹= 161 L⁽²⁾); *ob bonitatem* "из-за его доброты" (s.v. *Matrem Matutam* 109 L¹= 248-249 L⁽²⁾); *ob eius facilitatem* "из-за его податливости" (s.v. *procera* 252 L¹= 248-249 L⁽²⁾). *Matrem Matutam* 109 L¹= 248-249 L⁽²⁾); *ob eius facilitatem* "из-за его податливости" (s.v. *procera* 252 L¹= 332 L⁽²⁾); *ob eius uigorem* "из-за его энергичности" (s.v. *uictimam* 508 L¹= 461 L⁽²⁾);

с. Это также всегда имеет место в выражениях *quam ob causam* (3 примера), *ob quam causam* (6 экз.), *ob eam causam* (2 экз.), *ob id ipsum* (1 экз.), *quam ob rem* (1 экз.), *ob eam rem* (1 экз.) "это причина, по которой...", ср. *qua ex causa, hac de causa* и т. д. (1 экз.).

3. В пяти случаях *ob* указывает на значение, которое мы придаем действию, которое собираемся совершить, на намерение, которое его вдохновляет, и на , которое будет полностью удовлетворено одновременно с завершением действия:

Луцилий рассказывает о группе, в которой он участвует, сопровождая Корнелия Сципиона, когда тот проходит по улицам города со своим нежным другом: *sequimur multi atque frequentes*. Веррий, которого прямо цитирует Фест, комментирует эту сцену, предупреждая читателя, что это не почетный эскорт, а шумная компания: *quum secutos uideri uelit ob eorum iurgia non ob adsuetum officium* "(Веррий) хочет, чтобы было понятно, что эти люди следовали за ним в виде насмешки, а не в знак почтения, в соответствии с обычаем" - *ob adsuetum officium* глоссируется *honoris gratia*, которая встречается ранее в статье (s.v. *scurrae* 378 L¹= 395 L²);

Памятник - это все, что построено *mortui causa* "для умершего человека", например, святилища, портики и т.д. (но остальная часть глоссы исключает гробницы), а также все, что создано *ob memoriam alicuius*, "в память о ком-либо", например, сочинения и стихи (s.v. *monimentum* 123 L¹= 260 L²); *mortui causa* и *ob memoriam alicuius*, очевидно, выражают одно и то же намерение, столь же неопределенное, как и наши выражения "в честь, в память"; смысл не просто "чтобы потомство помнило..." (*каузатив moneo в том же смысле, что и "в память"*). (*каузатив moneo* находится под *monimentum*), но и для того, чтобы сохранить умершего от забвения, с самого начала строительства и постоянно впоследствии;

Сестринская балка - место, посвященное Юноне, которое некий Гораций основал *causa sororis a se interfectae* "потому что он убил свою сестру", *ob suam expiationem* "как средство (определенное, немедленное, заранее принятое людьми и богами) искупления своего прошлого греха" (s.v. *tigillum sororium* 399 L¹= 404 L²);

Подражая эгипанам, *граллаторы* танцуют на ходулях *ob simulationem* (возможно, следует читать *similitudinem*) *crurum eius generis* "в подражание ногам этого вида существ": "в подражание", конечно, но одновременно с их танцем и ровно столько, сколько они так танцуют (s.v. *grallatores* 86 L¹= 219 L²);

Термин *uestigal* обозначает деньги, причитающиеся государству *ob tributum u stipendium*, "в виде налога и (особенно налога, предназначенного для выплаты жалованья) солдат"; Это выражение до крайности сокращено, так как *трибут* действительно выплачивается частными лицами государству, но не *stipendium*, который выплачивается государством солдатам благодаря деньгам, предоставленным *трибутом*; *ob*, таким образом, по существу относится к *трибуту*, постоянному институту, предшествующему *уэктигалу*, который вы или я должны платить, и который оправдывает его.

4. Never *ob* означает "с надеждой получить в более или менее отдаленном будущем нечто, что либо случайно по своей природе, либо зависит от все еще неопределенной доброй воли другого, будь то человек или бог". В этом отношении интересны три статьи о будущем, в котором это может произойти.

Женщинам принято дарить ключ *ob significandam partus facilitatem*, "чтобы выразить (теперь, помимо конкретных случаев применения), как признанный и постоянный символ, легкость деторождения" (s.v. *clavis* 49 L¹= 161 L²). Павел не пишет *ob partus facilitatem*, что, по мнению других авторов, означало бы "получить (от богов) легкость в будущих родах";

По мнению некоторых, *perfuga* говорится не о том, кто бежит от других людей, а о том, кто укрывается у кого-то *ob spem commodorum* "из-за, вследствие надежды, которую он задумал (ранее и которая длится), чтобы извлечь (впоследствии) преимущества" (s.v. *perfugam* 236 L¹= 320 L²); Павел не пишет *ob commoda* в смысле "с целью получить преимущества";

Единственный случай, который можно утверждать, это, р. 42 L¹= 154 L², s.v. *Curtilacum* : *Curtilacum appellatur a Curtio, qui eo loco in profundissimum se ob salutem Romani populi proiecit hiatum* "Озеро Курций получило свое название от Курция, который в этом месте погрузился в глубины бездны ради спасения римского народа". Но обстоятельства этого героического поступка точны: Курций был единственным, кто знал, как истолковать прорицание, открывшее эту пропасть, и был уверен в точности своего толкования; он знал, как объяснить остальным, сенату, что, поскольку Земля потребовала этим знаком пожертвовать тем, чем Рим обладал больше всего, именно представитель воинственного юноши должен быть брошен в пропасть; поэтому он бросился туда, не надеясь, но с уверенностью, что в то же время, когда он это сделал, Рим был спасен. Лучшей формулировкой было бы: "потому что спасение Рима требовало этого, было назначено такой ценой; в уплату за спасение Рима".

Очевидно, что именно в свете этой оценки мы должны понимать Поля Дьяка, когда он пишет, что октябрьский *Equus* был сожжен *ob frugum euentum* : постоянное использование *De significatione uerborum* не позволяет нам перевести "в надежде, обязательно неопределенной,

получить от богов, от якобы аграрного Марса, счастливый исход урожая будущего года", но только "в знак признания хорошего исхода урожая, который только что был собран", благополучного исхода, гарантированного благодаря покровительству военного Марса, *воинственного*, как и конь" - точно так же, как в статьях, объединенных в I a и b, *ob rem bene gestam, ob delictum* - "в знак признания уже достигнутого успеха", "в наказание за уже совершенную вину".

В конце мы дадим два заключительных комментария.

1. Если ритуал октябрьского эквуса обращен в будущее, если рассматриваемый *frugum euentus* - это зерно, которое только что было посеяно, было бы странно, если бы, пропуская все операции по выращиванию, некоторые из которых были неизбежны, он только завидовал мудрому замыслу их конечной цели, и даже больше, чем конечной цели, - использованию зерна в качестве хлеба. Это было бы несколько преждевременно: крестьянин и римское государство не обращались таким образом к Церере, бесспорной покровительнице работы на полях и роста, который она носит в своем имени. Вот в чем смысл *euentus*, персонифицированного или нет: окончательный успех. Именно так использует его Плавт (*Mostell.*, 159):

Euentus rebus omnibus <t> uelut harno messis magna.

Вы преуспеваете во всем, как и в этом году, когда урожай был обильным.

Рыбаки Руденса (300-302 гг.) применяли то же условие завершения *эвента* к своему ремеслу:

*Cibum captamus a mari. Si euentus non < e > uenit
neque quicquam captum est piscium, salsi lautique pure
domum redimus clanculum, dormimus incenati.*

Мы получаем пищу из моря. Если рыбка не удалась и мы не поймали ни одной рыбы, засоленной, промытой и вымоченной, мы спешим домой и ложимся спать без ужина.

2. Глосса Павла, которая в любом случае является лишь кратким изложением, возможно, более длинной формулировки, не говорит, что единственная или главная цель октябрьского эква - поблагодарить Марса за эффективную защиту, которую он только что дал *ager Romanus* и *agri*; если он только подчеркивает или даже сохраняет это намерение здесь, то только потому, что он намерен оправдать одну конкретную деталь обряда, хлебную гирлянду. Но благодарность, выраженная в октябрьском жертвоприношении, безусловно, распространяется на все блага летней кампании, на все, что она приобрела или спасла, и именно от этого общего блага, по замыслу *Регия*, должно выиграть Римское государство.

¹ Выше, р. 146, п. 3.

² Я оставляю в стороне удивительную интерпретацию *panibus* в *pannis* У.В. Шольца, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos*, 1970, pp. 94-95, 102.

4. Избыток рождаемости

Опровержение аргумента, основанного на непристойном эпизоде с *aśvamedha*. В Риме действительно есть эквивалент, но он не имеет отношения к Октябрьской лошади: он связан с комплексом Луперкалий ("*Italidas matres sacer hircus inito*"). Высказываются возражения против общепринятого сравнения непристойного эпизода *aśvamedha* с норвежским сценарием *Völsapátttr*, с одной стороны, и ирландским ритуалом (*Kenelcunnil*), описанным Жиро де Кембри, с другой.

Таким образом, тексты, относящиеся к октябрьскому Equus, не подтверждают маннгардтский тезис о "Марсе, боге плодородия" ни с помощью *cauda*, которая не является пенисом, ни с помощью *suffimen* из Парилии, которая не имеет никакого отношения к этой проблеме и где, кроме того, *theanguis equi* может иметь только свое обычное, очищающее, разъедающее значение, а не оплодотворяющее или укрепляющее значение; ни обрядом хлеба и намерением *ob frugum euentum*, которые не вверяют будущее аграрному богу, а благодарят бога-воина за его прошлую защиту. Остается аргумент совершенно иного порядка, который можно назвать абсолютным оружием, поскольку он означает, что, даже если он не произносится, даже если он не находит поддержки в текстах, намерение оплодотворения *a priori* вероятно, даже необходимо, в римском ритуале, соответствующем *aśvamedha*.

Хотя *aśvamedha*, по сути, является царским жертвоприношением, или, скорее, в указанном выше смысле, императорским, она не лишена молитв и обрядов, в различных формах относящихся к плодородию. Иногда в трехчастных наборах - ибо, с обычным для ведийских теорий акцентом, *aśvamedha* "дает все". Так, в 22-й и последней строфе *R̥ v 1, 162*¹, где возвеличивается жертвенный конь, мы находим это "все" проанализированным в соответствии с тремя функциями:

sugávyam no vājī sváśvyam pun' sáh
putrān utá viśvāpūṣ am rayīm
anāgāstvām no áditiḥ kr ṇ otu
ksatrām no áśvo vanatām haviṣ mām

Пусть жеребец обеспечит нас прекрасными волами, красивыми лошадьми, сыновьями-мужчинами и богатством (*rayīm*), которое полностью питает! Пусть Адити сделает нас невинными от греха (*anāgāstvām*)! Пусть конь, украшенный подношениями, завоюет для нас *kṣ atrá*!

Иногда в сценах, специально ориентированных на этот аспект третьей функции, самая известная из которых - сразу после того, как лошадь погибает от удушья, симулированное соединение царицы *mahi* и еще теплого трупа. Во время этого симулякра главный жрец последовательно обменивается непристойными строфами с молодой девушкой и с четырьмя женами царя, присутствующими на жертвоприношении. Каждый раз собеседники зывают друг к другу: "Эй, эй! Une Telle!" - "Эй! Эй! Такая-то и такая-то!" Вот, в переводе П.-Э. Дюмона, начало этой маленькой комедии²:

Адхварью проклинает девушку, говоря: "Молодая девушка! Эй! Эй! Молодая девушка! Эта маленькая птичка, хлопчущая вокруг, делает ахалак - пенис попадает в отверстие, и вульва поглощает его, издавая булькающий звук".

Девушка отвечает: "Адхварью! Эй! Эй! Адхварью! Эта маленькая птичка, которая порхает и делает āhalak, похожа на твой рот, когда ты хочешь говорить. Адхварью, не разговаривай с нами!"

Брахман обращается к царице с оскорбительными словами, говоря: "Mahiṣ! Эй! Эй! Махи! Твой отец и мать взобрались на вершину дерева. Сказав: "Я пас", твой отец потряс кулаком (= *капут пениса*) в трещине!"

Сто последователей царицы отвечают: "Брахман! Эй! Эй! Брахман! Твои мать и отец играют на вершине дерева, как и твой рот, когда ты хочешь говорить. Брахман, не болтай!"

Удгатар обращается с оскорбительными словами к любимому (*vāvātā*), говоря: "Vāvātā! Эй! Эй! Вавата! Подними ее высоко, как тот, кто несет ношу в гору! И пусть средняя часть ее тела процветает, как тот, кто просеивает на свежем ветру!"

Следующая сотня фаворитов отвечает: "Удгатар! Эй! Эй! Удгатар! Поднимите его высоко, как человека, несущего ношу на гору! И пусть середина его тела колыхнется, как веяние свежего ветра!"

И так до самого конца. Тогда слуги королевы поднимают свою госпожу, думая: "Да получим мы словами все, что пожелаем!"

Ритуал октябрьской лошади, конечно, не налагает ничего подобного на *regina sacrorum* или *flaminicae*, но разве настойчивое стремление индейцев связать сексуальность и плодovitость с жертвоприношением лошади не доказывает, что между таким ритуалом и этими проблемами существует глубокая, существенная, непреодолимая связь? Более того, не наблюдается ли такая же связь у других народов, где жертвоприношение лошади играет важную роль, связанную не с властью короля, а с властью шамана? Мирча Элиаде вспоминал об эротических элементах, сопровождающих церемонию у тюркских народов Сибири³, связь, которая тем более интересна, что именно через Сибирь индоевропейцы или их предки научились использовать лошадь...

... У кумандинцев Томской области жертвоприношение коня также включает в себя демонстрацию масок и деревянного фаллоса, который несут три молодых человека, скачущие с фаллосом между ног "как жеребец" и прикасающиеся к присутствующим. Песня, исполняемая по этому случаю, носит явно эротический характер.

У телеутов, когда шаман во время восхождения на дерево достигает третьего *танты* (уровня невидимого мира), женщины, молодые девушки и дети покидают это место, а шаман начинает непристойные песнопения, напоминающие кумандские; цель - сексуальное укрепление мужчин. Этот обряд имеет параллели в других странах (Кавказ, древний Китай, Америка и т. д.), и его смысл тем более очевиден, что он является частью жертвоприношения коня, космологическая функция которого (обновление мира и жизни) хорошо известна.

Поэтому мы готовы заключить, что, даже если наши краткие сведения об октябрьском коне не указывают ни на что, мы вправе считать, что намерения плодородия присутствовали в римском ритуале...

Однако сравнительный метод не позволяет нам делать выводы от возможного к реальному, и подобные аналоговые продолжения недопустимы. Значит ли это, что сцена оплодотворяющего спаривания женщины с трупом мужчины-жертвы была неизвестна в Риме? Нет, только то, что она включена не в примитивно царский ритуал октябрьской эквы, а в ритуал, царская часть которого, как мы видели, соответствует *gājasūya*, как октябрьская эква соответствует *āsvamedha*, Луперкалии⁴; и включен в ту часть ритуала, в скачки Луперкалий, которые, судя по попытке коронации 44-го и враждебному ропоту, который ее приветствовал, по праву разместили то, что является отличительной чертой *gājasūya*, - создание короля. Мы знаем сцену: Луперки, почти обнаженные, бегают по Палатину, брэнча ремешками из кожи принесенных в жертву козлов, и бьют ими встречных женщин или тех, кто предлагает себя под их удары; таким образом они обеспечивают свою плодovitость⁵. Известен также основополагающий миф, рассказанный Овидием (*Fast.*, 2, 425-452): после похищения сабинянок боги наложили на злополучных женщин почти полное бесплодие. Ромул раздражен тем, что его план сорвался: "Что толку мне от этого похищения, - кричит он, - если оно дает мне не силу, а войну? Мужчины и женщины отправились молиться в лес, посвященный Юноне, и богиня услышала свой голос сквозь деревья:

"Italidas matres, inquit, sacer hircus inito!"

"Пусть освященный козел проникнет к женщинам Италии!"

Столкнувшись с этим чудовищным порядком, римляне были в недоумении: как они могли допустить, чтобы в их жен "проникал" (ср. *Inuus*) козел, даже освященный, даже если правильно

читать *sisacer hircus*, а не другой, *caper hirtus*? Этрурский прорицатель решил эту загадку: он заклал козла, разрезал шкуру на полосы, велел молодым женщинам подставить спины под его удары, и к десятой луне супружеские пары обзавелись потомством.

Поэтому мы можем думать, что Рим сохранил концепцию, сравнимую с той, которая поддерживает непристойный сценарий *aśvamedha*, приписав его к другому царскому ритуалу, к начальному ритуалу. Это, конечно, только гипотеза, но может быть и так, что живописное оплодотворение, которому предаются Луперки, следует напрямую, без привязки к *регнуму*, связать с идеологией праздника: эфемерное повторное заселение города стихийными силами, прикрываемыми именем Faunus, обновление общества и его среды обитания деревенским, дикарским братством.

Непристойный сценарий *aśvamedha* дал повод для гениальной сравнительной работы: были найдены эквиваленты среди различных европейских народов, особенно в Скандинавии и Ирландии. Похоже, ни один из них не следует сохранять.

Полвека назад Франц Рольф Шрёдер сравнил "Эпизод Вёльси", норвежскую историю, сохранившуюся в "Саге об Олафе Святом, короле *convertisseur*". Действительно, литературная форма стихотворения, составляющего основу этой сцены, напоминает непристойные и сатирические строфы, которыми обмениваются "королевские женщины" и жрецы в *aśvamedha*. Но обстоятельства совершенно иные. Вёльси, или "тот" Вёльси, высушенный и натурализованный конский пенис, - это всего лишь талисман, хранившийся в крестьянской семье, все еще языческой, сравнимый, как мы показали впоследствии, с описанными сегодня норвежскими талисманами, в частности с маленьким человечком "Гудмундом". Раз в год семья собиралась вместе со своими слугами, и каждый читал строфу из поэмы, держа за конечность коня. В конце король Олаф, присутствовавший на представлении инкогнито, бросает Вёльси собакам. Теперь "*Völsapáttir*" можно прочитать в изящном переводе Режиса Бойе⁷. Вот несколько фрагментов:

... Сын крестьянина поднял его, поднял Вёльси и бросил сестре, произнося строфу:

6 "Пусть копатель несут
женихам,
они хотят намокнуть
сегодня вечером!
Пусть повелитель волн⁸
Примите это предложение!
И дочь дома
притягивает к себе Вёльси!"

Она не была готова к этому, но должна была следовать обычаям дома. Она взяла его легко и нерешительно и сказала:

7. "К Гефьону"⁹ Клянусь.
и всем богам
что это против моей воли.
чтобы я коснулся красного змеиного хвоста!
Пусть Господь волн
Примите это предложение!
Теперь пусть раб будет уверен в себе,
Почувствуйте себя Вёльси!"
Раб схватил его и сказал:
8. на день рабства
буханка хлеба
было бы гораздо лучше для меня
чем Вёльси!

Пусть Господь волн
Примите это предложение!
Теперь к услугам прессы
с уверенностью Völsi!
Официантка приняла его очень тепло, притянула к себе, погладила и сказала:
9 "Конечно, ты не
несправедливо по отношению к нему,
если бы мы оба занимались сексом
и пируйте вместе!
Пусть Господь волн
Примите это предложение!
Грим, наш хозяин,
Теперь возьмите Вёльси!"

Как мы видим, эпизод с Вёльси не имеет никакого отношения к приобретению или развитию королевской власти. В крайнем случае, аналогия между индийской и скандинавской поэмой может навести на мысль, что первая является особой адаптацией, вставленной в королевский ритуал, типа литературной композиции, которая уже была индоевропейской. Но из этого не обязательно следует¹⁰.

В той же статье Франц Рольф Шрёдер напомнил о главе *"Топографии Гиберники"*¹¹, в которой Жиро из Кембрии (ум. 1220) с забавными ораторскими предосторожностями описывает "очень варварский и отвратительный" обряд, практикуемый на крайнем севере Ирландии племенем "кенелькуннилов" (ирл. *Tír Cenel*), который практикуется, когда они должны дать себе короля (*"de nouo et enormi regni et dominii confirmationis modo"*):

... Est igitur in boreali et ulteriori Ultoniae parte, scilicet apud Kenelcunnil, gens quaedam quae barbaro nimis et abominabili ritu sic sibi regem creare solet. Collecto in unum uniuerso terrae illius populo, in medium producit iumentum candidum. Ad quod sublimandus ille non in principem sed in beluam, non in regem sed exlegem, coram omnibus bestialiter accedens, non minus impudenter quam imprudenter, se quoque bestiam profitetur. Et statim iumento interfecto, et frustatim in aqua decocto, in eadem aqua balneum ei paratur. Cui insidens, de carnibus illis sibi allatis, circumstante populo suo et conuescente, comedit ipse. De iure quoque quo lauatur, non uase aliquo, non manu, sed ore tantum circumquaque haurit et bibit. Quibus ita rite, non recte completis, regnum illius et dominium est confirmatum.

На крайнем севере Ольстера, недалеко от Кенелькуннила, живет некое племя, среди которого король создается по крайне варварскому и отвратительному обряду. Все жители этой территории собираются в одном месте, и в центр собрания приводится белая кобыла. Тот, кого хотят возвести в ранг не вождя, а дикого животного, не короля, а разбойника, на глазах у всех совершает акт скотоложства, столь же дерзкий, сколь и глупый, заявляя тем самым, что он тоже зверь. Кобылу тут же убивают, разрезают на куски, которые варят в воде, и в той же воде готовят ванну для короля. Пока он сидит в ней, ему подносят куски мяса, и он ест их сам, в окружении своих людей, которые едят вместе с ним. Из бульона, в котором он купается, он черпает и пьет со всех сторон, не пользуясь ни сосудом, ни руками, а только ртом. Когда все это совершено, в соответствии с обрядом, но не с моралью, устанавливается его царствование и суверенитет.

Этой необычной практике, характерной для отдаленного кантона Ирландии, посвящено множество исследований. Почти все они согласны с М. Шредером и признают ее эквивалентом эротической сцены *aśvamedha*, которую они также связывают с индоевропейской древностью. Только М^мФрансуаза Ле Ру в статье в *Огаме* (1963) провела строгое обсуждение этого тезиса и в заключение отвергла его¹². Я считаю, что она права. Композиция двух сцен, намерения двух царей, поведение двух народов совершенно различны. Вот как я понимаю этот текст, который, к тому же, содержит некоторую долю неопределенности в одном важном вопросе.

Я хотел бы как можно точнее передать сексуальное значение обсуждаемых выражений: *accedens bestialiter, se quoque bestiam profitetur*: Жиро с покаянными словами подразумевает, что

действительно имеет место грех содомии, соединение короля и кобылы. Но даже в этом случае, как эта сцена может быть обрядом плодородия? Если можно представить себе, что в подражание *aśvamedha* мертвая лошадь, еще теплая и целая, должна оплодотворить женщину, которая останется в живых, то столь же трудно представить себе царя, притворяющегося оплодотворяющим кобылу, которая сразу после этого акта будет не только убита, но и разрезана на части и съедена. Вместо этого мы думаем об обряде причастия: семя мужчины в любом месте является не только одним из элементов зачатия, но и вместилищем силы, причем личной силы; через кобылу народ - в этот *populus*, конечно, входят прежде всего мужчины кантона - впитывает мужественную силу короля, от которой сам король, купаясь в бульоне и участвуя в пиршестве, ничего не теряет. Кобыла является одновременно передатчиком и умножителем, позволяя толпе принять королевский ликер, который отложился в ней во время спаривания и который, если бы его пили все подряд, быстро бы истощил короля. Это также само по себе является ценным дополнением к празднику: вид лошади способен обеспечить причащающихся большим запасом бодрости и воинской добродетели. После этого король соединяется с народом узами, которые являются одновременно материальными и мистическими, что дает ему роль высшего мужчины и лидера: *regnum illius et dominium est confirmatum*. Короче говоря, вместо эротической сцены *aśvamedha* ирландский ритуал напоминает некоторые обычаи древнего Китая и Северной Азии, которые привлекли внимание Марселя Гране: например, кронпринц вступал во владение своим новым званием только после того, как "выпил отвар своего отца".

Таким образом, кельтская область не участвует в параллелизме *aśvamedha* и октябрьского Equus¹³. Однако этот параллелизм остается слишком точным и непрерывным, чтобы не быть результатом общего наследия; просто расхождения, выявленные в ходе сравнения, такие как присутствие в Индии и отсутствие в Риме сексуального элемента, не были разрешены третьим свидетелем.

1 Два следующих друг за другом гимна в R_g Veda, касающиеся *aśvamedha*, несомненно, намного старше ритуала, тщательно описанного в литургических трактатах, и разумно предположить, что за прошедший период ритуал был значительно обогащен. Но мы не имеем права считать дополнениями все, что не присутствует, явно или в виде намека, в двух гимнах: поэты не описывали, да и не обязаны были описывать ритуалы.

2 *L'aśvamedha*, 1927, p. 180-181 (§§ 517-523).

3 *Шаманизм*, 1951, с. 86-87.

4 Выше, с. 157-160.

5 Выше, стр. 157.

6 P. 312 из "Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Rossopfer", *Zeitschrift für Celtische Philologie*, 16, 1927, p. 310-312.

7 *Les religions de l'Europe du Nord*, 1974, p. 78-83. Первая часть книги, p. 9-609, Р. Бойе, озаглавлена "Эдды и эддические тексты"; вторая часть, p. 611-749, покойной Эвелин Лот-Фальк, озаглавлена "Евразийские тексты".

8 Примечание Р. Бойера: "*Mörnir* в исландском языке. Может быть связано с *mörn* "море". Обозначенный таким образом бог мог быть Фрейром". А. Олмаркс (*Den glömda Edda*, Gebers, 1955, p. 257) указывает, что между этими волнами и *ejaculatio liquida penis* может быть связь.

9 Богиня девственниц, которых она защищает и принимает в потустороннем мире.

10 В Италии именно фаллический культ Либеры (Лавиниума), описанный Святым Августином, *Civ. D.*, 7, 21, больше всего напоминает сцену Вёльси: здесь также нет никакой связи с королевской властью.

11 3, 25 = *Rerum Britannicarum medii aevi scriptores* 21 (= *Giraldi Cambrensis opera* 5), 1867, p. 269.

12 "Recherches sur les éléments rituels de l'élection royale irlandaise et celtique", *Ogam* 15, 1 (March 1963), pp. 123-137; p. 132: "Не приняли бы мифологи пузыри за фонари, а короля Ирландии за одержимую *фрукундиту*?".

13 Это не мешало отношениям между королем и лошастью быть очень важными в кельтских странах, но в других формах. Только один пример, которому М^(me) F. Ле Ру уделит много внимания: функциональная эквивалентность Рианнон (**Rigantona*-) из "Мабиногиона" и галльской Эпоны. Ср. J. Puhvel, "Aspects of Equine Functionality", *Myth and Law among the Indo-Europeans, Studies*

of *Indo-European Comparative Mythology*, 1970, pp. 159-172. Балтийские (Jarovit) и белорусские (Jarilo) факты, приведенные В. В. Иванов, *Information sur les sciences sociales* 7 (5) 1969, p. 100 (резюмируя на французском языке статью в *Učenyje zapiski Tartuskogo universiteta* 236, 1969, pp. 44-75), свидетельствуют только о ритуальном и фольклорном использовании лошади, не имея точной связи с тем, что нас здесь интересует. По Ирану см. программу исследований Г. Виденгрена, "La royauté de l'Iran antique", *Commémoration Cyrus, I, Hommage universel*, 1974, p. 84-89.

Theologica Minora

Введение

Индоевропейские сравнения и прямой анализ данных, после того как были признаны некоторые из основных рамок римской религии, пролили свет на ряд божеств, которые в исследованиях последних ста лет либо игнорировались, либо затушевывались. Среди ведущих фигур Марс лишился аграрной формы, в которую его обрядили, - хотя демонстрации приходилось повторять снова и снова, как мы видели в случае с Октябрьским конем; примитивное определение Квирина, а затем его быстро противоречивые развития или искажения, по сути, были разгаданы; Веста была восстановлена на своем месте в общей концепции огня (foci, arae; incendia); Янус был восстановлен как бог всех начал, а выдающееся положение Юноны среди богинь было оправдано соображениями, отличными от ее уподобления Гере. Но именно в случае с менее известными божествами удалось добиться прогресса, либо вывести их из таинственности, либо подтвердить их гражданский статус, который им придавали древние и который различные современные влияния отвергли или изменили: Так обстоит дело с несколькими богинями, в частности с Матер Матутой, Рассветом, Анжероной, покровительницей самых "узких" дней в году, Матерью-Растворением Луа Матер, Карной с ее задачей кормления, Ферония с ее двусмысленными отношениями с нетронутой природой, женские абстракции, прикрепленные к различным мужским богам, Нерио и Молес (Марс), Виритес и Гора (Квирин), Салация и Венилия (Нептун), Майя и Стата (Вулкан). Были решены и другие маленькие загадки, из-за которых пришлось оставить открытым не один файл: двойственность Палеса, если не Карментиса; весна, разная в августе и декабре, пары, образованной Консусом и Опсом; Гений, Вулкан, один отвлеченный от сексуальных спекуляций, другой - от замечательного применения логики скольжения, которая сделала их по желанию Тибром, богом растительности, ослепительным богом, богом-сувереном. Наконец, обрели форму божества, остававшиеся неизученными: функция Нептуна была прояснена благодаря выявлению историзированного мифа о его празднике, открывающего доступ к таинственной Фуррине; место Вольтурналий в меридиале позволило вернуть Вольтурнуса в мир ветров.

Однако до сих пор существует множество божеств, в том числе и самых древних, на которые до сих пор не найдено ответа: что такое Сатурн? Ларента или Ларунда? Чему покровительствуют боги или богини некоторых второстепенных фламингов, таких как загадочный Фалацер, имя которого мы знаем лишь приблизительно, и Палатуа, которая, возможно, слишком поспешно заявляет, что обязана своим именем Палатину?

В первых двух из следующих очерков мы попытаемся прояснить ситуацию с богом и богиней, которые до сих пор не поддавались интерпретации, хотя и породили несколько гипотез. Что касается жертвоприношения (Н) elernus, то нам нужно лишь применить то же самое лечение, которое было опробовано с двумя Palæes, с артикуляцией Opiconsivia и Opalia, с Lucaria и Furrinalia: внимательное прочтение того, что трактаты агрономов предписывают в качестве работы в те времена года, которые содержат эти праздники. Что касается Вакуны, то достаточно не вычеркивать его имя из контекста любого послания Горация, в котором оно встречается.

Третье эссе - это объяснение текста, в котором мы постарались быть честными учениками великих мастеров: это простое, но полное исследование дает не менее простое решение давних трудностей, связанных с Фортуной.

5. От (H) elernus до Карны

Дата жертвоприношения (H) elernus (Календы в феврале) и связь Овидия между (H) elernus и Карной, богиней, которая руководит превращением пищи в плоть и чей праздник (Календы в июне) известен как Kalendae fabariae, позволяют понять функцию этого бога, ссылаясь на предписания агрономов: он защищает трехмесячные бобы и вообще весенние овощные растения. Его имя происходит от классического латинского (h) olus, род.(h) oleris "зеленый овощ"¹.

Мы очень мало знаем о боге (H) elernus, и эта скрытность текстов тем более раздражает, что Овидий, похоже, был в состоянии сказать больше. Самое надежное свидетельство этого можно найти в шестой книге "Фастов", в длинном описании богини Карны, почитаемой в июньские календы и называемой поэтом также "нимфой" Кранэ или Гране (105-107), которую он позже даже превращает, не написав имени, в Кардею:

*Adiacet antiquus Tiberino lucus (H) elerni,
pontifices illuc nunc² quoque sacra ferunt.
Индия Сата - нимфа...*

Вдоль Тибра тянется древний священный лес (H) elernus. Понтифики и сегодня несут туда подношения. Именно отсюда была посеяна (или: рождена) нимфа...

Helerni или *Elerni* - наиболее авторитетное написание; *Hilerni*, *Alerni*, *Averni* - легко мыслимые деформации³.

На основе этого текста из шестой книги редакторы (Heinsius) правдоподобно восстанавливают (H) elerni в семнадцатом веке в стихе 67 второй книги *Фастов*, в кратком каталоге культов, отмечаемых в февральских календах: Рукописные чтения, *lucus Averni (*alerni)* или *Asyli (Asili)*, фактически неприемлемы, поскольку Аверни находится далеко за пределами Рима, в Кампании, а единственное место под названием Асиле находится в другом месте Рима, между двумя вершинами Капитолия. Поэтому это должен быть *lucus (H) elerni*, который 6, 105, также помещен на берегу Тибра:

*Tunc quoque uicini lucus celebratur * (H) elerni
qua petit aequoreas aduena Thybris aquas.*

Также в этот день недалеко от него [= от храма Юноны Соспиты на Палатине] празднуется праздник священного дерева * (H) elernus, в районе, где проходит Тибр на своем пути к морю.

Эти тексты устанавливают связь между двумя божествами Календ, почитаемыми с разницей в четыре месяца, (H) Элерном (1st февраля) и Карной (1st июня), и эта связь отмечена, несомненно, намеренно двусмысленным выражением Овидия: Карна-Крана (Granè) - "дочь" (H) Элерна, или же, с ее функцией, она является результатом "посева", сделанного или защищенного в месте поклонения (H) Элерну (*adiacet lucus...., inde sata est nymphe*). Первая концепция не может относиться к древнейшей мифологии Рима (*antiquus... lucus*) и может быть только стайной игрой, подобной той, которая сделала саму Карну "нимфой". Вторая точка зрения более соответствует римскому воображению и согласуется с функцией Карны, как это было разъяснено в более ранней работе⁴.

Карна, чье имя для *sago* то же, что для *Flora* для *flos*. *Флора*, например, по отношению к *флосу*, руководит превращением пищи в плоть, "ассимиляцией", физиологической эксплуатацией всех продуктов, растительных и животных. Но этот чрезмерно разнообразный материал сводится на его пиру к двум образцам, обоснованным Овидием как самые древние продукты и Макробием как самые питательные: сало для мяса, бобы фава, смешанные с пшеницей, для растений⁵. А фасоль особенно характерна для культа, поскольку июньские Календы получили название "Календы фавы", *Kalendae fabariae* :

Макробий (*Saturnalia*, I, 12, 33) пишет: "В жертву Карне приносят бобовое пюре и бекон - продукты, которые больше других способствуют укреплению тела. Поскольку в поклонении этому месяцу используются спелые бобы, июньские календы также обычно называют "календами бобов".

На самом деле, *fabae adultae*, использованная первого июня, должна была быть собрана во второй половине мая⁶, поскольку агрономы предписывают собирать этот овощ во время убывающей луны⁷.

Какие особые отношения могут быть у богини июньских календ, понимаемых таким образом, с богом февральских календ⁸? Почему Овидий говорит, что Карна-Крана (Гране) "возникла" в священной роще (H) Элернуса, "была посеяна" там, или, по-гречески, что (H) Элернус произвел ее на свет? Легкий расчет дает решение: бобы, собранные на убывающую луну мая, - это *faba trimestris*, посеянная тремя месяцами ранее, в феврале, и посеянная, согласно симметричному предписанию, в последние дни растущей луны⁹.

Римские агрономы не придавали большого значения этой "весенней фасоли"¹⁰. Колумелла (2, 10, 9) говорит, что лучшее время для посева фасоли - поздняя осень:

После зимнего солнцестояния посев не очень удачен, но худшее время - весна. Однако существует боб, известный как *триместрис*, который высевается в феврале и требует на пятую часть больше бобов, чем посеянный в правильное время года (*matura*). Но она дает только маленькие стебли и мало стручков. Вот почему я снова и снова слышу от старых фермеров, что они предпочитают простые стебли сезонной фасоли семенам фасоли Тремуаз.

Однако весенний урожай все же существовал, и сам Колумелла в предыдущей главе (2, 9, 8) не выказывал особого пренебрежения - при условии, однако, что сорта, посеянные поздно, были хорошо подобраны:

Вопреки распространенному мнению, не существует семян, которые по своей природе являются древоточцами: любое семя, использованное осенью, дает больше плодов. Однако некоторые из них лучше других, потому что способны выдерживать весенние температуры. Так, например, обстоит дело с пшеницей *силиго*, ячменем галатея, пшеницей *аликаструм* и семенами фасоли марсе...

Возможно также, что весенняя культура была более популярна в древности, когда возникли интересующие нас культы *приска деа* в июне и его предшественника *antiquus* в феврале.

Какими бы ни были эти суждения и предпочтения, мы видим культовую артикуляцию, охватывающую ритм природы: трехмесячные бобы, посеянные в конце "растущей луны" февраля, собираются на "убывающую луну" мая, и два божества, оба привязанные к календам со зловещими значениями, которые несет в себе этот день, защищают, одно, (H) elernus, предстоящий посев овоща, а другое, Сагна, пищевое использование, которое начинает производиться из него. Как культ Карны возвещает о предстоящем превращении овоща в плоть, так и культ (H) elernus, четырьмя месяцами ранее, возвещает о предстоящем превращении семени в овощ.

Мы также можем понять, почему (H) elernus носит это название.

Как я уже упоминал, Карна, хотя и отводила в своих обрядах почетное место фасоли, была покровительницей всей пищи, животной и растительной, и масштабы ее владений, несомненно, выражены, если говорить о растительном царстве, правилом, требующим, чтобы пшеница, *far*, сочеталась с фасолью в горячем жертвоприношении (Овидий, *Fast.*, 6, 170):

микстак кум калидозит фаба фарре...

Симметрично, бог, действующий на первой стадии пищевого процесса, бог февральских календ, не только должен предсказать для своего месяца начало прорастания *faba trimestris: hoc mense serendum omne trimestrium genus*, говорит Палладий, 3, 2. А если заглянуть в главу Колумеллы о садоводстве (II, 3), то можно увидеть, что капусту и салат, артишоки и ракету, кресс-салат, кориандр, кервель, анет, пастернак, шейку и мак можно сеять не в сентябрьские календы, а скорее в феврале, *melius ante Kalendas Martias Februario*. И это еще не все: в середине февраля можно сеять руту и спаржу, лук и порей, сирийский корень, репу и т. д., как в виде растений, так и в виде семян. (Ср. Палладий, 3, 24.)

Поэтому кажется естественным связать (H) *elernus* с родовым именем (h) *olus*, pl. (h) *olera*, "овощ, кухонное растение", ранее *helus*, *helusa* согласно Verrius Flaccus (Paul p. 89 L¹= 221 L²)¹¹ и, возможно, еще раньше, с чередованием гласных, **helus*, **helesa*. Первоначальное значение этого слова - "зеленое растение": оно происходит от индоевропейского корня, давшего греческое *χλόν* "газон, нежная трава", в.-славянское *zelenŭ* "зеленый" (и русское *зелень* "овощ, кухонная трава") и т. д.¹². Последние фонемы (H) *elernus* могут быть объяснены несколькими способами¹³. Проще всего начать с производного от (h) *elus*, * (H) *eles-ino-*, которое подверглось бы той же синкопации, что и, например, *ornus* "орнэ", от **osino-* (ср. славянское *v.-jasen'*)¹⁴.

Я хотел бы сделать три заключительных комментария.

1. Из ценного комментария, который М.Ж.-Б. Пиги только что сделал к данным этой проблемы в своем издании *Фастов (Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum, 1973, vol. II, p. 62-63)*, мы могли бы почерпнуть материал для затруднения. Святилище Карны расположено на Келии (Macrobius, *Saturn.* I, 12, 31), а лука (H) Элерна - на берегу Тибра: что же тогда может означать выражение Овидия: "Карна была порождена (H) Элерном" или "происходит от посева священного дерева (H) Элерна"? Разве такая связь не должна означать, что места расположения культов были близки, если не смежны, или даже сосуществовали в одном *лукусе*? Я так не думаю: если февральская церемония *Calendes* действительно посвящена предстоящему посеву бобов *Tremo*, то июньская церемония *Calendes* посвящена не сбору этих бобов, который уже произошел, а их потреблению после сбора, транспортировки и приготовления. Теперь продукт может быть съеден на большом расстоянии от места, где его сырье было посеяно и собрано: одна из этих операций касается жизни растения, которая заканчивается там, где началась, вторая - жизни человека, животной и, следовательно, подвижной. Овидий лишь говорит как поэт, что богиня, которая наделяет бобовое пюре питательной и укрепляющей силой и превращает его в "плоть", является "дочерью" бога, руководившего посевом бобов.

2. Объяснение (H) *elernus* и его связи с Карной заставляет нас предпочесть инициал G для греческого имени этой богини, которое в рукописной традиции представлено более обильно, чем C. Конечно, поскольку это искусственное слово, которое, как предполагается, было искажено в "Карна", "Кранэ" сначала кажется предпочтительнее. Но почему Овидий просто не заменил "Carna" на "Carnè"? К чему этот сдвиг *r* в первом слоге? Иногда предлагается *κρήνη* 'источник', в форме, которая наполовину, но только наполовину, дорийская, **κράνη*; М. Пиги, со своей стороны, выбирает *Crānīè*, что напоминает *κράνῐα* или *κράνεῐα* "рог" и отсылает к ветвям колючего кустарника, о котором Овидий говорит в связи с нимфой: "nempe Carna, говорит мой ученый коллега, *arbuto et spina utitur* (v. 155-165); *totus igitur lucus [= дерево (H) elernus] vires dedisse nymphae luci filiae* (v. 103, 107) *videtur*". Мне кажется, есть более простое объяснение. Овидий сделал не одно, а два приближения к "Карне". Одно из них - Кардея, богиня "петли", и оно дает нам бурную идилию между нимфой и Янусом, за которой следуют обряды (в том числе с ветвями боярышника), касающиеся не Карны, а, через *кардо* (ст. 127), защиты домашних дверей. Другой вариант имеет неопределенное прочтение, но большинство вариантов начинается с *gra-*, а не *cra-*: в винительном падеже *grāmen* (*grammen*), *grānem* (*grannen*, *grangen*); каламбур, следовательно, либо с *grāmen* "дерн", либо с *grānum* "зерно", и, поскольку это прежде всего бобы в *Kalendae fabariae*, второе объяснение кажется предпочтительным; я охотно верю, что *Grānè* - это просто "зерно", поставленное в женский род и наряженное как греческая нимфа. В такого рода

развлечениях ученые античности не испытывали безграничного уважения к начальным согласным; посмотрите, какую греческую этимологию утверждает богиня Флора для своего весьма латинского имени в ответе, который она соизволила дать тому же следователю (Fast. 5, 195-196):

*"Chloris" eram, quae "Flora" uocor : corrupta latino
nominis est nostri littera graeca sono.*

Я была Хлорис, а теперь меня зовут Флора: с греческого на латынь изменилась одна буква моего имени.

3. Вмешательство понтификов в культ (H) *elernus* - в каком бы виде мы его ни представляли, поскольку у Овидия оно выражено нечетко (*illuc sacra ferunt, lucus celebratur*) - можно объяснить двояко. С одной стороны, понтифики обычно брали на себя престарелые культы без титулярных жрецов: например, до Августовской реставрации они управляли наследием Арвалов. С другой стороны, снабжение Рима было достаточно серьезным делом, чтобы *sacerdotes publici* отвечали за обеспечение его религиозных основ: разве они не были также заинтересованы, например, в *Ops Consua*, "пожинаемом изобилии" королевского дома?

1 Основная часть этого исследования появилась на английском языке в *Journal of Indo-European Studies*, 1, 3, 1973 (*Papers on Italic Topics pres. to James W. Poultny*), pp. 304-308.

2 Я не думаю, что мы можем понимать *nunc* как "hoc eodem die, тот самый день, о котором я говорю, первое июня". Было бы странно, если бы жертвоприношение (H) *elernus* упоминалось в этот день в связи с Карной до того, как было упомянуто само жертвоприношение Карне.

3 См. критические комментарии и комментарии Ф. Бёмера к этим двум отрывкам, *P. Ovidius Naso, Die Fasten*, 1947, I, pp. 98 и 262-263; II, pp. 86 и 348.

4 *Idées romaines*, 1969, pp. 253-271; перепечатано из *Revue des études latines*, 38, 1960, pp. 87-98, и 39, 1961, pp. 87-91.

5 См. хорошую статью "Bohne" (автор Olck) в *"Real-Encyklopädie"* Pauly-Wissowa, III, 1899, cols. 609-627 (особенно cols. 614-616).

6 Другие, еще более поздние, бобы (*faba serotica*) будут ждать месяц: убывающая луна июня, Колумелла, II, 2, 50.

7 *Silente luna... перед лучами*, Колумелла, 2, 10, 12; *luna minuenta... перед лучами разумными*, Палладий, 7, 3, 2.

8 О вариациях доюлианских компутов, об отношениях между обрядами, явно связанными с сезонным состоянием, и их фиксированной датой в календаре см. мои замечания в *Mythe et épopée* III, 1973, pp. 319-322, 331-337 (обсуждение критики М^аАгнес Кирсопп Михельс), и выше, pp. 9-10.

9 Columella, 2, 10, 10 *adhuc lunae crescente lumine* (^{15-й}или ^{14-й} день этой недели; ср. Palladius, 12, 1, 3).

10 У Вергилия "*uere fabis satio*", *Georg.* I, 215, ссылается на другой климат, климат равнины По. Конечно, необходимо учитывать и "капризы" времен года: Колумелла, прежде чем изложить свой календарь сельскохозяйственных работ по половинам месяцев (II, 2, 3), допускает, в зависимости от обстоятельств, опережение или задержку на полмесяца. Этим, несомненно, объясняются и некоторые расхождения между Колумеллой и Палладием: согласно Палладию, галатский ячмень был посеян в январе; в марте были посеяны некоторые огородные культуры, тогда как Колумелла планировал посев в февраль.

11 *Helus et helusa antiqui dicebant quod nunc holus et holera*.

12 Вряд ли мы преувеличим связь между двумя культами, если скажем, что (H) *elernus* меняет будущую пищу с темной на зеленую, а Карна меняет потребляемую пищу с зеленой на розовую, на "воплощение", на цвет лица: ср. Кране (Гране) возвращает цвета бледному ребенку, измученному стригоями (Овидий, *Fast.* 6, 168: *et rediit puero, qui fuit ante, color*), и завешание, сделанное римлянином из Паннонии *collegii fabrum* à charge *uti rosas Carnar (iis) ducant* (CIL III, 3893, с моим комментарием, *Idées romaines*, p. 257).

13 Можно также вспомнить, как обычно интерпретируется *cauerna* по отношению к *cauius* "полый": предполагается суффиксальная форма на г, греческого типа кú-ар "отверстие" (ср. *nouerca*, объясняемое ссылкой на греческое νε-αρός арм. по-г); точно так же известны производные на r от корня * *ghel*, но вне латыни и с неприятными значениями: греческое χολ-έρ-α (от χόλη "желчь"), в. ирландское *gal-ar* "болезнь (в целом)" (ср. валлийское *gal-ar* "боль"). Можно также предположить аналогичное влияние финали имени *Карны*, богини, столь тесно сочлененной с богом; или допустить псевдосуффикс, образованный "ложным восприятием" от многих слов на -e-r-po-, с законным *er* (*aeternus*, etc.; ср. *lucerna*, *Lauerna*, *Auernus*). Хотя это не касается (H)

elernus, следует обратиться к статье Р. Хайне "Cavum und caverna", *Glotta* 49, 1971, pp. 266-289 (особенно 276), посвященной элементу *-erna* и его множественным значениям. Я не понимаю К. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, 1960, p. 434, n. 1: "Das Suffix führt auf einen Orts- oder Flussnamen".

14 Более чем сомнительно, что странное *aeterno* должно быть заменено на *Elerno* в Paul p. 83 L¹= 212 L²: *furuum bouem, id est nigrum, immolabant * aeterno*. Из исправленного таким образом предложения некоторые сделали вывод, что (H) Elernus был inferнальным божеством. Этот вывод следует уточнить: *Unterwelt* (H) elernus - поверхностный, ограниченный толщей земли, под которой зарыты и прорастают зерна. Но этого может быть достаточно, чтобы оправдать черную жертву, и (H) elernus был бы не единственным божеством этого уровня, проявляющим "инфернальные" черты: не через цвет своих жертв, а через расположение *mundusa* и определенные погребальные обычаи, как в случае с Церерой, покровительницей всего "растущего" и соратницей Теллуса. Лично я предпочел бы читать *Auerno* в предложении Павла с (поэтическим?) значением "к божествам подземного мира", что вернуло бы глоссу к общей доктрине (G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2nd ed. 1912, p. 413, no. 6). Ж.-Б. Пиги думает, что может спасти *aeterno*, или скорее *Aeterno*, в котором он признает сущность, о которой Иоанн Лидийский, *De mensibus* 4, 1, указывает, что она имела праздник в Риме, ἑορτὴν Αἰῶνος, 5 января (*Fasti*, vol. II, p. 63); о божестве Aeternus (в императорские времена), v. Wissowa, *op. cit.*, p. 365, n. 2.

6. Вакуна

Все имеющиеся у нас сведения о Вакуне и ее культе позволяют предположить, что она была богиней, которой поручалось возвращение отсутствующего человека и, тем временем, поддержание его места в доме. Последние две строки "Послания Горация" I, 10, единственного литературного свидетельства об этом имени, полны смысла¹.

Недавняя монография привлекла внимание к загадочной богине *Вакуне* (A.L. Prodoscimi, "Etimologie di teonimi: Venilia, Summanus, Vacuna", *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*, 1969, II, pp. 795-801). Я не считаю приемлемыми ни тезис, ни метод, но элементы дела удобно собраны вместе. Его можно подытожить в нескольких строках. Они таковы

I. Стих Горация в конце "Послания" (I, 10, 49). Четыре слова говорят о том, что у богини было святилище, *фанум*, недалеко от дома поэта в Сабинской области, описанное как "полуразрушенный" *пупр*.

II. Примечания к этому отрывку комментаторов Горация, Порфириона и псевдо-Акрона. Первый говорит: *Vacunain Sabinis dea*, "Вакуна, богиня среди сабинян"; второй, более скромно: *Vacuna apud Sabinos plurimum cultam*, "Вакуна особенно почитаема среди сабинян"; и оба перечисляют *толкования*, которым подвергалось это божество, "чье зачатие неясно", *quae sub incerta specie est formata* (Porph.):

1. Порфирион: *Haec quidam Bellonam, alii Mineruam, alii Dianam dicunt*, "одни говорят, что это В., другие М., третьи Д."

2. Acron: a) *Vacuna alii Cererem, alii deam "uacationis", alii Victoriā, qua fauente "curis uacamus"*; b) *Vacuna apud Sabinos plurimum cultam quidam Mineruam, alii Dianam putauerunt*; c) *nonnulli etiam Venerem esse dixerunt*; d) *sed Varro primo Rerum Diuinarum Victoriā ait quod ea maxime hi gaudent "qui sapientiae uacent"*. То есть: "a) одни говорят, что она - Церера, другие - богиня "вакансий", третьи - Победа, чья благосклонность "избавляет" нас от забот; б) Вакуну, которую особенно почитали сабиняне, одни считали Минервой, другие - Дианой; в) некоторые даже говорили, что она Венера; г) но Варрон в первой книге "Res diuinae" говорит, что она Победа, потому что именно эта богиня больше, чем любая другая, дарит радость тем, кто хочет успеть поумнеть."

III. Два стиха из шестой книги *Фастов*. Напомнив (305-306) в связи с Вестой, что в древности было принято сидеть вместе на скамьях *ante focos*, перед очагом, и что считалось, что боги привычно подходят к столу людей, Овидий добавляет (307-308):

*Nunc quoque cum fiunt antiquae sacra Vacunae
neped Vacunales stantque sedentque focos.*

Даже сегодня, когда поклоняются древней Вакуне, (мужчины) стоят или сидят перед очагом, *focos, Vacunales*; и заключает (309-310):

До нас дошло что-то из этого обычая предков: на хорошо вымытом блюде Веста подносит блюда, которые ей адресованы.

IV. Четыре votivных подношения Вакуне, найденные на сабинской территории. Только два, оба из Поджо Фидони, указывают на мотив (*pro*: "получить" или "в благодарность за"):

CIL. IX 4751 (Dessau 3486) : *Pro reditu L. Acesti ex Africa uoui Vacunae Aredia Daph (ne) et C. Pomponius* ;

CIL. IX, 4752 (Dessau, 3485): *...Iesuius Modestus Vacun[ae pro] ualetudine pat[ris] u[.]s[.]*.

Ниже приводятся комментарии к этому досье:

II, III, IV. Глоссы к Горацию (II), подтвержденные самим Горацием (I) и надписями (IV), говорят о том, что эта богиня была особенно почитаема у сабинян, но Овидий (III) говорит о ней как о старой римской богине. Несомненно, это было божество, которое всегда было общим для обоих народов, так как их, по-видимому, было много, несмотря на предвзятое отношение Варрона к сабинянам.

II. Глоссы к Горацию показывают, что работа римских ученых по интерпретации, или, скорее, ассимиляции, привела к расхожему и, если понимать буквально, несовместимому результату:

1. Порфирион, который говорит только о сабинах (II, 1), приводит только список из трех имен, Беллона, Минерва, Диана, два последних из которых встречаются, одни и в том же порядке, в предложении сводной записи Акрона, где упоминается сабина Вакуна:

2. Виктория дважды появляется у Акрона (II, 2, а и d), с двумя объяснениями, явно напрасными, основанными на *uacare*; второе упоминание, по-видимому, означает, что Варрон не признавал никакого другого уравнения, кроме *Vacuna = Victoria*.

3. В *deam uacationis* (Acron: II, 2, а) *uacatio*, несомненно, имеет более широкое значение, чем глагол *uacare* в толковании, которое следует непосредственно за ним: *Victoriam qua fauente curis uacamus*: оно должно относиться ко всем формам и применениям понятия *uacatio*; но, несомненно, это еще только этимологическая индукция какого-то ученого.

4. Церера и Венера (Акрон: II, 2, а и с) приводятся только в списке; то, как представлена Венера (*nonnulli etiam*), кажется, указывает на то, что это мнение считается редким и смелым.

III. Помимо римской древности Вакуны, эти два стиха Овидия с их непосредственным контекстом учат двум вещам:

1. Вакуна - домашняя богиня, связанная с домом: *focus, foci* не имеет другого применения или местонахождения; более того, она упоминается Овидием только в развитии событий, связанных с иуновскими весталками, в нескольких стихах, которые касаются частной Весты, домашнего очага.

2. Подношения ей иногда совершаются в архаичной форме, когда члены семьи (это могут быть только они) стоят или сидят *перед Vacunales focos* и ассоциируют богиню со своим собранием согласно древнему обычаю (*olim mos erat... nunc quoque*).

Как всегда, экзегеза должна основываться не на путаных толкованиях древних ученых, а на культовых данных: техническом термине *Vacunales foci*, обычаях и намерениях. И этих данных достаточно, чтобы указать на функцию богини: когда (важный?) член семьи долгое время находится вдали, в опасностях трудного или далекого дела (*pro reditu... ex Africa*) или когда ему грозит болезнь (*pro ualetudine patris*), его место в семье, сама семья временно и окончательно становятся *uacuae*, т.е. в них отсутствует тот, кто должен присутствовать, и дом семьи, *средоточие, очаг* (поскольку часто встречается поэтическое множественное число) становятся, говоря религиозным языком, *Vacunales*, т.е. вверенными сущности *Vacuna*; Не абстрактной "богине отсутствия", которая не имела бы особого смысла, а активной, заряженной богине (*pro...., pro...*), чтобы это отсутствие закончилось благополучно, чтобы пустота была заполнена ее нормальным обитателем, чтобы семья пережила испытание потерей своего члена без вреда и не стала чем-то другим, *familia funesta*¹.

Что касается формы², то связь *Vacūna* с *uacuios (uociuos)*, *uacuos*, может быть двух видов: либо, *uacuos* является прилагательным, это то, что *Fessōna, Orbōna* (с удлинением тематического о) к *fessus, orbis*; или, что менее вероятно, *uacuios* берется субстантивированно, это то, что *Bellōna* к *bellum*. Каждое из этих имен обозначает сущность, ответственную за то, чтобы люди прошли через неприятную или опасную ситуацию, усталость, потерю близкого родственника, войну; здесь - отсутствие или, скорее, кризис, вызванный у тех, кто остался, отсутствием одного из них.

Что касается значения, то нам достаточно вспомнить разницу - фундаментальную, хотя иногда и размытую в употреблении - между двумя прилагательными, означающими "пустой": *inanis* - абсолютный, относящийся к порядку вещества, веса, и *uacuos* - относительный, подразумевающий отсутствие чего-либо или наличие чего-либо. *Инанис* также имеет религиозное и ритуальное значение, но совершенно негативное. Я упоминал его ранее на³ в связи с *culmen inane fabae*, символом небытия и средством уничтожения, которое входит в формулу окуливания Парилии, с помощью которой улечиваются пятна целого пастушеского года. С другой стороны, *uacuitas* - это состояние того, что было заполнено и что может или должно быть заполнено вновь⁴, либо возвращением его прежнего содержимого, либо другим содержимым той же природы. Мы говорим здесь о месте, которое остается "вакантным", неприемлемо свободным, в доме.

Эта недействительность носит временный характер: вакуна должна сначала обеспечить ее в разумные сроки или за пределами⁵. Но в то же время она защищает семью *уакуа* от ошибки в

оценке, от отставки с риском, от религиозного позора - не говоря уже о юридическом имбродглио - которые могут возникнуть в результате. Давайте перечитаем пятый *римский вопрос* Плутарха: возвращается ли домой человек, признанный умершим на чужбине и подтвержденный этим в ходе погребального ритуала? Он должен войти не через дверь, а сверху, через крышу: обряд очищения". "Вряд ли стоит удивляться, - комментирует Плутарх, - если римляне считают, что тех, кого когда-то считали похороненными и принадлежащими к миру мертвых, не следует встречать через дверь - место, где приносятся жертвы". Семья, собравшаяся *перед focos Vacunales*, сохраняет надежду, но не приходит к заключению; таким образом, *uacuos*, содержащийся в имени *Vacuna*, контрастирует с другим, родственным понятием, *uiduos*, "опустошенный окончательно, непоправимой и невосполнимой потерей" (ср. *uiduertas "calamitas"*, Festusp. 507 L¹= 460 L²).

Длительное отсутствие может иметь множество разнообразных причин. Это объясняет количество и разнообразие ассимиляций, зафиксированных комментаторами Горация. Одним из самых распространенных поводов для отсутствия должна была быть война; отсюда и ряд богинь, дающих войне хороший ход и, прежде всего, хороший конец: Виктория, особенно почитаемая у сабинян, по крайней мере после римского "умиротворения", Беллона, а также Минерва, имеющая значение для воинов, которая разделяла с Вулканом и Луа право преимущественной покупки оружия, взятого у побежденных⁷. Помимо войны, мы думаем об охоте и путешествиях по опасным лесам, и тут мы сталкиваемся с Дианой. Слишком легко придумать оправдание для Цереры: Церера-Деметра в поисках своей дочери, прогульщицы *par excellence*, и ей удастся ее найти? Для самой Венеры: мучения, вызванные отсутствием возлюбленного, бессмысленные усилия Дидоны, а затем ярость по поводу отъезда великого путешественника? Лучше оставить нашим древним коллегам ответственность и тайну размышлений, которые мы не в силах раскрыть.

Наконец, легко понять, почему специальные часовни, с *лукусом* или без него, посвящались такой богине вне дома: плохо сохранившийся *фанум*, недалеко от виллы Горация, и *Vacunae petora*, о которой упоминает Плиний, также в Сабине, недалеко от Реате.

При таком понимании Вакуна вполне уместна в "*Послании 1, 10*" Горация, и упоминание о ней перестает быть странностью.

Послание затрагивает знакомую тему: противопоставление города, который поэт ненавидит, и деревни, чьи прелести и радости он превозносит. Но на этот раз он персонифицирует тему: не является ли адресат, Фуск Аристий, его ближайшим другом, почти братом, духовным близнецом? Все остальное у них общее, и расходятся они только в этом:

*Urbis amatorem Fuscum saluere iubemus
ruris amatores : hac in re scilicet una
multum dissimiles, ad cetera poene gemelli,
братство людей; quidquid negat alter, et alter;
annuimus pariter...*

Фуску, страстно любящему город, мы, страстно любящие сельскую местность, шлем привет. Да, только в этом наша разница ощутима, ведь во всем остальном мы похожи как близнецы: те же отказы, те же предпочтения...

И поэт сравнивает образовавшуюся пару с двумя голубями, которых собирал Жан де Лафонтен, *uetuli notique columbi*. Один из них - Фуск - остается в Риме, *tu nidum seruas*, а другой улетел и наслаждается "потоками восхитительной сельской местности"... Обыденность развивается долго, приятно, а также обезличивается. Затем поэт делает паузу и в заключение возвращается к началу, к Фуску:

Haec tibi dictabam post fanum putre Vacunae :

excepto quod non simul esses, cetera laetus.

"Совершенно счастлив, если бы не наша разлука, не твое отсутствие...". Это удел и функция богини. Только роли двух голубей поменялись местами: их настоящее гнездо, как намекает дезертир, - этот уголок сабинской сельской местности, а "отсутствующий путешественник" - это преданный Риму Фуск. Гораций незаметно зовет его из-за святилища Вакуны.

1 Это исследование было опубликовано в 1972 году в сборнике статей, подаренном моему другу Гео Виденгрону, *Ex orbe religionum*, pp. 307-311.

2 Первый эпос Горация дает хороший комментарий к этому вопросу. Гораций хочет отправиться на войну с другим другом - самим Меценатом, хотя знает, что он не очень похож на воина ни духом, ни телом и не стремится разбогатеть. Почему он так поступает?

*Приходит малое будущее
qui maior absentis habet,
ut assidens implumibus pullis auis
serpentium adlapsus timet
magis relictis, non, ut adsit, auxiliary
latura plus praesentibus...*

"Если я буду сопровождать вас, я буду испытывать меньше страха, который усиливается в ваше отсутствие: как птица, занятая своими пернатыми птенцами, боится приближения рептилий больше, когда она далеко, хотя, находясь рядом с ними, она не может им помочь.

3 Отношение *Vacūna* к *uac-u-itas* - это отношение *Fortūna* к *fort-u-itus*.

4 Выше, стр. 189-192.

5 Или (когда желателен этот *uacuitas*) "который, вероятно, будет исполнен": например, в вопросах покровительства, *ontnis uitii uacuitas*, Festusp. 474 L¹= 438 L⁽²⁾ (6, v. *silentio surgere*).

6 Молитвы также иногда возносятся *Lar domesticus* по поводу возвращения отсутствующего человека: отсутствие касается как места, так и социальной группы.

7 Выше, с. 63 и № 5.

7. Спутники судьбы

Совершенно разные обращения к Фортуне в двух последовательных строфах оды Горация *r*, 35 можно объяснить на основе двух общих, почти формальных группировок. Давно отмечено, что вторая, *Spes, Fides, Fortuna*, засвидетельствована даже эпиграфически. Аналогично, первая ("*te semper anteit saeva Necessitas*") должна быть понята как философская интерпретация двойного имени *Fors Fortuna*. Соображения о Форсе и Необходимости, а также о Фортуне Антимы.

В 26 году до н. э. Август готовил две далекие кампании, которые должны были заставить римлян забыть о братоубийственных войнах. Считается, что он доверил свои планы Фортуне, точнее, двум Фортунам Антиума, которые, в древности защищавшие свой добрый город от appetitов соседнего Рима, теперь были призваны, как и все боги Италии, напрямую служить интересам столицы мира. Гораций сопровождает этот подход одой (I, 35), которая всегда казалась важной, потому что мы надеемся разглядеть в ней некоторые точные черты теологии, малоизвестной в других случаях, античных *Fortunae* или даже римской *Fortuna*. Но в отсутствие перекрестной проверки, а также потому, что выражение поэтично и риторично, эти детали трудно определить¹.

План, однако, ясен. Стихотворение неотделимо от предыдущего, очень короткого и написанного в том же метре. В нем поэт, раскаиваясь в религиозной беспечности, которая порой граничила с нечестивостью, размышляет о величии Юпитера, космической силы и одновременно абсолютного хозяина судьбы каждого человека. Но Юпитер делит эту последнюю провинность с Фортуной, или, по крайней мере, бог и богиня представлены как равнозначные, без формулировки их отношений; у нас лишь создается впечатление, что в случае Юпитера это "*deposuit potentes de sede et exaltauit humiles*" выражает глубокую и таинственную справедливость, а в случае Фортуны - каприз и игривость.

Это та же тема, которая открывает оду I, 35. На этот раз Фортуна одна, без Юпитера, и указана как "*Fortuna d'Antium*", но ее действия и потрясения, которые она вызывает, приобретают что-то вроде величия отсутствующего (строфа 1).

За этим длинным обращением следует первая часть из трех строф, в которой анализируется, так сказать, клиентура богини, то есть все человечество, без различия расы и звания, представленное земледельцем на своем поле и купцом на море (строфа 2), наиболее воинственные из народов, с которыми сражается Рим, и, наконец, республики Греции и Италии, а также восточные династии и варварские тираны (строфа 3); продолжение из четырех стихов усиливает дело последних прекрасными образами, указывая, чего они должны бояться: восстания, революции, разрушения (строфа 4).

Три строфы второй части характеризуют характер и поведение богини, ассоциируя с ней другие сущности: С одной стороны, ей всегда предшествует грозная Необходимость, орудующая суровыми инструментами (строфа 5); с другой стороны, к ней привязаны Надежда и откровенная Фидес, которые не отказываются сопровождать ее всякий раз, когда она покидает дом своих любимцев (строфа 6); здесь же продолжение великой красоты вызывает бегство ложных друзей накануне (строфа 7).

После этих двух доктринальных утверждений в третьей части формулируется именно та просьба, которую мы ожидали услышать от начального обращения: чтобы Фортуна благоволила к походам, которые Август готовится предпринять против бретонцев и народов Востока (строфа 8 и последние строки строфы 10). Между двумя выражениями этой молитвы, которая является не продолжением, а отталкиванием, целая строфа (9) и полтора стиха следующей строфы (10) противопоставляют грандиозные военные планы принца печали недавних гражданских войн, которые все еще болезненно ощущаются.

В то время как распределение частей ясно и гармонично, роль "скобки" в третьей части и связь второй части с третьей не столь очевидны, а во второй части сущности, последовательно присоединяющиеся к Фортуне (строфы 5 и 6), вызывают смущение у комментаторов. Именно эту

последнюю трудность я и хотел бы рассмотреть. Мы увидим, что она управляет остальными. Вот строфы:

5. *Te semper anteit saeua* (var. *serua*) *Necessitas*,
clauos trabalis et cuneos manu
gestans aena nec seuerus
uncus abest liquidumque plumbum.

6. *Te Spes et albo rara Fides colit*
uelata panno nec comitem abnegat,
utcumque mutata potentis
ueste domos inimica linquis ;

7. *у олъзца infidum et meretrix retro*
periura cedit, diffugiunt cadis
cum faece siccatis amici
ferre iugum pariter dolosi.

5. *Necessitas* идет перед вами, жестокая (разг.: рабыня), с металлическими гвоздями и клиньями в руках, не забывая о твердом шипе и жидком свинце.

6. Именно тебя, *Spes*, и, завуалированную в белую ткань, редкие *Fides* почитают и не отказывают в спутнице всякий раз, когда, сменив одеяние, ты покидаешь, враг могущественных домов;

7. но неверная толпа и бессловесная блудница уходят; когда кувшины осушены до дна, они поспешно разбегаются, ложные друзья, чтобы не нести равной доли ига.

На самом деле, именно две строфы 6 и 7, посвященные второй группе, *Fortuna, Spes et Fides*, были предприняты попыткой правдоподобной организации. М. Жак Перре недавно очень хорошо изложил проблему, раскритиковал решения, между которыми разделились толкователи, в частности то, которое стало своего рода вульгатой, и, наконец, открыл новую точку зрения. С другой стороны, строфа 5, в которой Фортуна идет позади тяжеловооруженного Нуждающегося, кажется естественной и понятной. Но обе группировки явно симметричны, возможно, антитетичны и требуют совместных интерпретаций. Но прежде чем вступить на этот путь, необходимо указать на два слабых места, присущих, как мне кажется, всем экзегезам.

Первый - рассматривать *Necessitas*, с одной стороны, и *Spes et Fides*, с другой, как сущности низшего ранга по отношению к Фортуне, зависящие от нее по своей природе. Так, Ф. Вильнев, приняв чтение *serua Necessitas*, переводит: "Перед тобой всегда ходит *твой* раб, Необходимость...", а затем, обращаясь к *Колиту*: "Твои клиенты - Надежда и редкая Верность...". Эти две ориентации не навязываются друг другу: *serua*, как и конкурирующее чтение *saeua*, может, без всякого притязательного подтекста, быть прекрасным эпитетом абсолютной природы *Necessitas*, определяя ее через отрицание всякой свободы: "Необходимость, раб в высшей степени, раб своего собственного закона", неизбежной цепи причин и следствий. С другой стороны, *colit*, глагол, обозначающий целый спектр отношений от внимательного уважения низшего к высшему, например, человека к богам, до нежного отношения между равными, например, между друзьями², здесь уточняется, направленный вторым глаголом, *nec abnegat*, который, безусловно, подразумевает отношения между равными, инициатива здесь даже принадлежит тем - *Spes, Fides* - кто мог бы "отказать" третьей - Фортуне - в качестве спутницы и не отказывает ей.

Другая слабость заключается в том, что он не выделяет некоторые противопоставления, которые, тем не менее, очевидны, и характеризуют отношения Фортуны с двумя видами сущностей. Сначала в глаголах: *Necessitas* "предшествует" ей, *Spes* и *Fides* "не отказываются от нее как от спутницы". Затем в иносказаниях: *Necessitas* "всегда" предшествует ей, *Spes* и *Fides* не

отказывают ей в спутниках "каждый раз", когда она оставляет своих любимцев. Что это означает, если не то, что во всех обстоятельствах, в которых они появляются вместе, Фортуна, что бы она ни делала или не делала, предшествует Necessitas, в то время как Spes и Fides свободно выходят на сцену, рядом с ней и, как это естественно между "компаньонами", не занимая по отношению к ней определенного места, когда она предается своей обычной игре в покинутость?

Теперь давайте посмотрим на внутренние противоречия внутри каждой группы.

В первом случае, как поэт может объединить Necessitas и Fortuna и сказать, что Necessitas, механическая или логическая необходимость, исключаящая все формы свободы и, следовательно, исключаящая каприз, всегда предшествует Fortuna, тогда как Fortuna - это сама свобода, о чем напоминает нам вступительная строфа (*praesens uel tollere... uel uertere*)?

Во-вторых, как поэт может сказать, что Spes и Fides сопровождают Фортуну, когда она покидает дом, если, чтобы выполнить свою работу, первый, Надежда, а также второй, если это Доверие, должны остаться с покинутым человеком, и что второй, если это Верность, участвуя в оставлении Fides и общем бегстве ложных друзей, разрушает себя?

Все, что пытались сделать для уменьшения второго противоречия, все, что можно было бы выдвинуть для устранения первого, отвлекает одно или несколько рассматриваемых слов от их значения или пренебрегает одной или несколькими особенностями этих описаний. Решение кроется в замечании, которое уже давно было сделано в отношении второй группы, но из которого, из-за недостаточного учета симметрии этих двух групп, мы не извлекли того следствия, которое оно подразумевает для первой, а значит, и для всего развития.

Spes et Fortuna, Fides et Fortuna, Spes Fides et Fortuna - ассоциации, если не формальные, то, по крайней мере, принятые и обычные в религиозной практике римлян⁷: Гораций использует здесь своего рода цитату, двойную связь, засвидетельствованную, например, в форме молитвы, в votivных надписях. Как метко выразился отец Р. де Костер, он просто повторяет "ассоциацию, знакомую римской мысли: Fides Spes и Fortuna почитались вместе, причем переменчивая богиня внушала доверие только тогда, когда ее поддерживали две другие". Поэтому строфы 6 и 7 следует понимать просто, на тривиальном языке: "Фортуна, ты богиня, с которой Spes и Fides, уважаемые люди, прекрасно уживаются, поскольку не отказываются появляться рядом с тобой в молитвах, которые те, кого ты покидаешь, начинают обращать к тебе, чтобы запечатлеть - от которых ты не одна отказываешься, более того, поскольку толпа ложных друзей, мужчин и женщин, рассеивается, как только ты уходишь".

В некотором смысле, конечно, трудность только смещается, поскольку теологический смысл ассоциации Spes Fides Fortuna еще предстоит прояснить. Если Spes - плохая или хорошая судьба - легко понять, то роль Fides, как и само понятие, плохо определена, и можно думать, что каждый человек ориентируется на нее в соответствии со своим опытом и потребностями. Естественным уточнением было бы, например, осознание того, что человек был верен, и желание продолжать быть таким по отношению к людям и богам, чтобы заслужить выход из позора, в который он впал. Так, в *Fastax* I, 475-496, молодому и добродетельному Эвандеру, вынужденному бежать из родной страны, Кармента, его вдохновенная мать, придает мужества. Она говорит ему:

*"Fortuna uiriliter", inquit,
(siste, precor, lacrimas) ista ferenda tibi est.
Sic erat in fatis, nec te tua culpa fugauit
sed deus : offenso pulsus es urbe deo ;
ne meriti poenam pateris, sed numinis iram :
est aliquid magnis crimen abesse malis.*

*conscia mens ut cuique sua est, ita concipit intra
pectora pro facto spemque metumque suo...*

...

et tibi, crede mihi, tempora ueris erunt".

Короче говоря, Эвандер должен переносить свою удачу с уверенной надеждой на будущее, опираясь на свою добрую совесть. Но, в любом случае, эта трудность больше не касается Горация, который просто воспроизвел для характеристики одного из аспектов богини группировку, гибкую в своем значении, гибкую в своей форме, используемую даже на камне теми, кого она может предать или уже предала.

Если это так, то другая группа, *Necessitas Fortuna*, должна быть аналогичным образом заимствована из религиозной практики или теологии, а выражение *te semper anteit* должно, как и *te nec comitem abnegat*, относиться к формальной ассоциации, но на этот раз со строгим порядком произнесения (*anteit*) (*semper*) и, если оставить в стороне оду Горация, наполненную смыслом. Так оно и есть, но один из терминов преобразен или, если хотите, изуродован философским вариантом поэта. Есть только одно выражение, в котором другая сущность обычно ассоциируется с Фортуной, и когда она ассоциируется, то всегда занимает первую позицию (за исключением поэтической лицензии), и это *Fors Fortuna*; именно эту сущность Гораций вызывает здесь, заменяя понятие *Necessitas* термином *Fors*, который одновременно исключает и заменяет его в конце часто возобновляемого школьного спора.

До того, как греки прониклись идеей судьбы, римское понятие *fors* было простым: это порождение события, которое человек не мог ни предвидеть, ни объяснить после факта с помощью расчета, *соотношения*, *консилиума* (даже действия бога), ни, следовательно, предотвратить, контролировать или изменить. Экспериментальное понятие, подсказанное всеми ситуациями, в которых человек одновременно удивлен и бессилён: наречие *forte* сохранило это значение, хотя и значительно смягчилось. Конечно, как и большинство абстракций, эту можно было прорицать, но без особой пользы, поскольку она по определению не поддавалась никакому человеческому контролю, включая молитву. Поэтому римлянин, более богатый, чем грек с его Τύχη, прибегнул не к Форсу, а к Фортуне: суть этой богини, как следует из образования имени, заключается в том, чтобы быть "госпожой *форсов* (*forti-*, *fortu-*)". - подобно тому, как Портунус является хозяином мест, называемых *portus*, - и обладать не менее таинственной руководящей властью над загадочным механизмом иррационального, а значит, уметь обратить его на службу человеку - подобно тому, как Беллона, например, обращает двусмысленный факт *bellum* в пользу интересов Рима. Однако из-за природы исходного материала, *фор*, которыми она оперирует, Фортуна не могла не сохранять в себе неопределенность, которая делала ее наименее надежной, наименее обнадеживающей из божественных фигур: в подражание греческому Τύχη, о ней вскоре стали бы говорить как о слепой, едва ли более способной к "воле", чем жестокие *фор*. Так в одном из самых ранних свидетельств об этих двух словах (Пакувий, цитируется в *Rhetorica ad C. Herennium*, 2, 23, 36):

*Fortunam insanam esse et caecam et brutam perhibent philosophi, saxoque illam globoso praedicant uolubilem :
ideo, quo saxum impulerit fors, cadere eo fortunam autumant.*

Философы считают, что Фортуна глупа, слепа и бесчувственна, и показывают ее быстро движущейся по каменной сфере: они также считают, что Фортуна падает в том самом месте, где *форс*, случай, толкнул ее камень...

Но старая религия не нуждалась в таких образах: когда римляне формально связывали едва овеществленный "факт" с сущностью, которая должна была им управлять, когда они говорили "Форс Фортуна", у них создавалось впечатление, что они чествуют богиню в ее самом тревожном аспекте, как будто явное, прециозное упоминание Форса увеличивало вес того, что, в любом

случае, оставалось *от Форса* в его производном виде. Цицерону нужно было только заглянуть в себя, чтобы дать этот превосходный глосс в конце развития *De legibus*, где он рассматривает некоторые разновидности Фортуны (2, 28):

Fortunaque sit uel Huiusce diei, nam ualet in omnes dies ; uel Respiciens, ad opem ferendam ; uel Fors in quo incerti casus significant magis ; uel Primigenia, a gignendo...

Фортуны можно назвать "нынешней", потому что у каждого дня она своя; или "Внимательной", когда ей приходится оказывать помощь; или "Шансом", когда неопределенность становится более острой; или "Первозданной", от глагола, означающего "рождать"...

Но в то самое время, когда капризная Фортуна становилась слепой в образе Τύχη, греческая ἀναγκή появлялась в Риме со своими стоическими претензиями и оснащением или с религиозной гармонией, εἰμαρμένη, *fatum*. Проблема философов - это альтернатива, концептуальная конфронтация без возможного компромисса: либо Τύχη, либо ἀναγκή, либо чистая случайность, либо абсолютный детерминизм. Переведя эти два термина в *fors* (или *Fors Fortuna*), с одной стороны, и *necessitas* (или *fatum*) - с другой, Цицерон написал много блестящих и ловких страниц об этом конфликте, как в *De fato*, так и в начале второй книги *De diuinatione*. Ему вторит Тацит (*Ann.* 6, 24):

mihi haec et talia audienti in incerto iudicium est fatone res mortalium et necessitate immutabili an forte uoluuntur.

Когда я слышу подобные вещи, то не могу решить, что же движет смертными делами - *фатум* и непреложная *необходимость* или *форс*.

С точки зрения действия *necessitas* и *fors* охватывают одно и то же поле: все, над чем человек не властен; но с точки зрения интеллекта эти понятия радикально противоположны: то, что является случайным, невозможно понять, рассчитать или связать в цепь; то, что необходимо, предполагает безупречную логическую формулировку, даже если последовательность причин и следствий не представляется нашему ограниченному мышлению. Эта тождественность оснований и противоположность ценностей означает, что *necessitas* и *fors* не могут сосуществовать: как говорит Цицерон (*De diuin.* 2, 18), "*si haec habent aliquam talem necessitatem, quid est tandem quod casu fieri aut Forte Fortuna putemus?*" "Если эти вещи имеют в себе необходимость, определенную таким образом, то как мы можем упорствовать в мысли, что они произведены случайностью или Фор-Фортуной?"

Гораций, по крайней мере в "Одах", выбрал: *fors* едва появляется, в то время как трижды, единственный из всех латинских поэтов, он использует и одушевляет вместо него *Necessitas*, дважды, здесь и в 3, 24, 5-6, в виде жестокой, страшной богини, носительницы гвоздей и инструментов, но один раз, права поэзии превалируют над правами философии, именно в значении *fors*, чистой случайности без причинности (3, I, 14-16):

*aequa lege Necessitas
sortitur insignis et imos,
omne capax mouet urna nomen.*

По одинаковому правилу Необходимость бросает жребий для самых прославленных и самых скромных; ее просторная урна будоражит все имена.

Вывод: не волнуйтесь, *desidera quod satis est...*

Necessitas здесь то же, что *fors* в своем единственном употреблении (I, 9, 13-14):

*Quidsit futurum cras, fuge quaerere, et
quem fors dierum cumque dabit, lucro*

адпон...

Что бы ни случилось завтра, не беспокойтесь об этом, и какой бы день ни подарил вам *Форс*, считайте его удачным...

Именно этот *Necessitas*, заменяемый мыслителями своей противоположностью *fors*, но способный время от времени забывать свою собственную природу, чтобы заново открывать природу *fors*, Гораций ввел вместо *Fors* в традиционное двойное название наиболее "случайной" разновидности *Fortuna*, сохранив при этом для него оборудование детерминизма, инструменты, с помощью которых он конструирует неизменное: *te semper anteit serua Necessitas*.

Встреча и порядок упоминания этих двух групп сущностей теперь объяснены. Каждая из них представляет крайний аспект Фортуны, наиболее обескураживающий и наиболее утешительный. В первом случае она едва убирается с дороги, не оставляет следов причинно-следственной цепи, едва ли более доступна для человеческого действия или молитвы, чем чистая случайность. Во втором случае она сама по себе богиня, а потому чувствительна и хорошо окружена.

Следовательно, связь такого диптиха с третьей частью оды, с молитвой, ожидаемой с первой строфы и до сих пор приостановленной, такова. Как фатальная цепь причин и следствий, это действительно *Necessitas*, ведущая к почти бессильной *Fortuna*, которая зловеще руководит периодом гражданских войн, в которых братоубийство и святотатство порождают друг друга в бесконечной череде:

9. *heu heu, cicatricum et sceleris pudet*

Братство. *Quid nos dura refugimus*

aetas, quid intactum nefasti

liquimus? Unde manum iuuentus

10. *metu deorum continuit ? Quibus*

Пеперцит Апис?

Увы, мы стыдимся наших шрамов, нашего братоубийственного преступления. Перед какой чрезмерностью, бесчувственное поколение, мы сжались, какое преступление мы оставили неиспользованным? Перед каким предметом наши юноши, боясь богов, сдерживали свое оружие? Какие алтари они пощадили?

Напротив, при Августе, в условиях гражданского мира, Рим возродился. На смену беспринципному *dura aetas*, нечестивому и профаническому *iuuentus* пришел *iuuenum recens exatpen*, новый рой старого улья, чистый от этих пороков, который больше не хотел знать врагов в Риме: *Fides publica* была открыта заново. Эти молодые люди и их принц готовят грозные кампании против своих настоящих противников, на севере и востоке: здесь, возрожденный, *Spes*. *Spes* и *Fides*, две сущности, которым Калатинус, другой победитель, когда-то посвятил храмы⁴ ... Таким образом, созрели условия для эффективной молитвы Фортуне, другой Фортуне. Вчерашние гражданские войны на фоне завтрашней справедливой славы - это продолжение двух "состояний" богини в истории. Первое - результат Фортуны, едва отличающейся от суровой Необходимости; второе - результат Фортуны, свободной и, благодаря влиянию восстановленных *Spes* и *Fides*, открытой для просьб принца и поэта. Такое полезное "изложение причин" стоило того, чтобы поэт подождал, пока напишет двадцать семь стихов, прежде чем сформулировать свою просьбу в пользу принца.

Этот анализ второй и третьей частей поэмы не открыл ничего нового в теологии римской Фортуны: это лишь ее применение. Он также не научил нас чему-либо о Фортинах Антиума,

поскольку в основе теологии "двух Фортун" этого города лежали, конечно же, не два аспекта Фортуны, один из которых освещался *Necessitas*, а другой - *Spes et Fides*: В течение долгого времени мотивы, выгравированные на нескольких монетах, предполагали нечто иное: сопоставление Фортуны-воина и Фортуны-матроны, дарительницы благ, другими словами, на жаргоне наших исследований, фигуры со второй функцией и фигуры с третьей, оттеняющей первую.

Первая часть оды, в которой человечество рассматривается как подчиненное действию Фортуны, подражающей Юпитеру, похоже, тоже не отсылает к местной специфике богини; самое большее, выделение мореплавателя могло бы напомнить о древнем призвании Антиума, но, учитывая упоминание даков и скифов, а затем "варварских" князей, поэт, скорее, развивает общее место, в котором, как показал Фг. де Костер показал, что они напоминают одну из олимпиад Пиндара. Интересно отметить, однако, что это общее место анализируется в рамках трех функций: сельское хозяйство и морская торговля, воинственные орды и свободный или тиранический суверенитет. Возможно, такова была структура латинской теологии Фортуны с самого начала, которая в таком случае была бы сопоставима с трифункциональной структурой Юноны, о чем свидетельствует тройной титул Юноны Ланувия - Юнона "*Seispes Mater Regina*". Если это так, то можно предположить, что теология двух *Antium Fortunae*, изображенная на монетах, является результатом искажения трифункциональной теологии.

Антиум долгое время противостоял Риму. Он возглавлял и вдохновлял коалиции, и, согласно легенде, даже приветствовал опасного Кориолана и с трудом избегал ударов прославленного Камилла. Его флот производил большое впечатление, придавая ему дополнительный престиж, который на протяжении многих веков обеспечивался владением частью моря. Этой великой независимости пришел конец в 338 году. Среди более или менее суровых договоров, которые Рим навязал членам последней побежденной коалиции, договор с Антием был одним из самых жестких. Обычный контингент римских колонистов поселился среди туземцев. От флота остались лишь шпоры нескольких судов, которые украшали галерею для выступлений на Форуме победителей. Не только политическое правительство, но и, похоже, администрация были упразднены, что создало настолько невыносимую ситуацию, что через несколько месяцев пришлось восполнить пробел, дав городу покровителей, то есть мастеров, взятых из числа колонистов. Затем, с течением времени, антиаты любого происхождения стали хорошими римлянами на процветающем морском курорте. Политически разоренный, Антиум, по крайней мере, сохранил в своем доме богиню, которая, похоже, была его хранительницей с древнейших времен: римляне не конфисковали Фортуну Антиума. Они оставили ее в ее храме, в городе или рядом с ним, и стали обращаться к ее оракулам.

Если позволить себе помечтать, то можно предположить, что с потерей независимости один из "трех" аспектов этой богини, государь, одновременно перестал иметь какое-либо значение или просто был терпим победителями. Возрождение престижа богини первыми императорами, от Августа до Калигулы, причем не только в военных целях, могло быть возрождением в их интересах теологической "третьей ценности", которая была анемична в Римской республике. Таким образом, легче понять, почему антиумские *Fortunae* - *ueridicae sorores* Марциала (5, I, 3) - оставались важными поставщиками оракулов: эта полезная часть первой функции могла пережить уничтожение остальных. Наконец, мы можем лучше понять непомерные почести, оказанные статуям двух *Fortunae* в один прекрасный день, при Нероне. Конечно, у этого императора были личные причины для хорошего отношения к ним, ведь он был *генератом* в Антии; но он зашел так далеко, что приказал *ut Fortunarum effigies aureae in solio Capitolini Iouis locarentur*, то есть поместить золотые статуи Фортуны не только в капелле, не перед троном, но и на самом троне великого капитолийского бога. В отличие от Пренесте, здесь мы видим связь, эквивалентность функции и почти ранга между множественной богиней и богом суверенитета, связь, которая, должно быть, также была частью древнейшей латинской теологии. Возможно, именно на этих

отношениях, а не на греческой реминисценции, основаны последние строки *оды* I, 34, упомянутые в начале этого исследования⁵.

¹ Двумя наиболее важными недавними исследованиями этой оды являются: Robert De Coster, "La Fortune d'Antium et l'ode I, 35 d'Horace", *L'Antiquité classique* 19, 1950, pp. 65-80, и Jacques Perret, "Fides et la Fortune (Hor. C. I, 35, 21-28)", *Forschungen zur römischen Literatur, Festschrift Karl Büchner*, 1973, pp. 244-253. Предыдущую библиографию можно найти здесь.

² Цицерон, *De amicitia*, 82: *neque solum se colent inter se (amici) ac diligent, se etiam uerebuntur*; "inter se", очевидно, подразумевает взаимность в равенстве.

³ CIL. I⁶74, II²778, X 3775; R. Peter в Roscher's *Lexikon* I, 2, 1886-1890, s.v. *Fortuna*, col. 1537-1539 (Spes et Fortuna), 1539-1540 (Fides et Fortuna; Spes Fides et Fortuna).

⁴ Это как разрыв в цепи причин и следствий: *Necessitas*, которая вела Рим от братоубийства к братоубийству с момента убийства Рема (ср. последние стихи седьмого Эпода), нейтрализуется Августом.

⁵ "Бог (= *Юпитер*) обладает силой превращать бездны в вершины, низводить возвышенности и выводить на свет то, что было в тени. Здесь хищная *Фортуна* в своем стремительном полете украла диадему и получает удовольствие от того, что поместила ее туда".

Миф и эпос

Введение

В предыдущих презентациях в разной пропорции использовались различные средства интерпретации, которые за сорок лет использования более или менее усовершенствовались. Один из них, однако, оказался малопригодным, несмотря на то что в течение последнего десятилетия он доминировал в моей работе под названием "Миф и эпос". Постепенно стало ясно, что то, что римляне времен Цицерона и Августа, и даже Энний и анналисты, считали историей первых веков своего города, в значительной степени состояло из мифов, часто фестивальных, утраченных как таковых и перенесенных в человеческие, национальные приключения. Переложение было сделано не одним способом, но с полным осознанием, талантом и размышлениями. Неизвестные люди, которые были ответственны за это и которые, согласно различным подсказкам, действовали в последние три четверти четвертого века и первую четверть третьего, заслуживают нашего восхищения.

Одним из главных результатов, и последним из опубликованных, стала интерпретация военной части поступка Камиллы в свете теологии и ритуалов богини, которую традиция представляет как ее защитницу и покровительницу, Mater Matuta, Рассвет. Два первых вопроса, которые следуют далее, расширяют эту экзегезу в двух направлениях.

Другой результат, опубликованный еще в 1941 году и постоянно совершенствуемый с тех пор, - интерпретация рождения Рима через объединение трех или двух компонентов, одновременно этнических и функциональных, как римская реплика германских и индийских мифов, объясняющих формирование общества, уже не человеческого, а божественного, через сложное объединение групп, изначально отдельных, представляющих "три функции". Третий вопрос покажет, что эта "модель" ранних дней Города, прекрасно понятная доанналистам, была демаркирована ими во второй легенде, связанной с ранними днями Республики и наделенной политическими намерениями.

8. Камилла и Юпитер

Своеобразные отношения между Камиллом, которому покровительствует Аврора, и Юпитером, ослепительным и властным богом, от предполагаемого святотатства героя (узурпировавшего вид колесницы Юпитера во время своего первого триумфа) до его смерти (во время чумы, наказавшей открытие консульства, передачу эгиды плебейм, за которую отвечал Камилл) напоминают отношения между богом (R̥ gVeda: Сурья) или солнечным героем (эпос: Карн а) с богом молний (R̥ V: Индра) или его сыном (эпос: Арджуна). Но в римской "истории", по крайней мере до последнего момента, нет вражды: только благочестивая холодность со стороны человека и сниженный интерес со стороны бога.

Недавнее исследование¹ показало, что добрые отношения последнего героя легендарной истории Рима Марка Фурия Камилла с богиней Авророй не ограничивались тем, что ясно сказано в самом начале его огромной славы, а именно: приняв командование армией, которая столько лет осаждала Вейес, и решив положить конец войне, он доверил свои шансы именно этой защитнице, пообещав после победы посвятить ей свой недавно восстановленный храм. Собственно, вся дальнейшая жизнь Камилла, по крайней мере, его военная жизнь, является развитием этой темы, "Камилл под защитой Авроры", а в некоторых отношениях и естественным подтекстом, "Камилл, солнечный герой"² : в каждой из трех намеренных диктатур и воинского содержания, за которые он отвечал до глубокой старости, он одерживал решающую победу с самого начала операций; и эта битва, практически³ выигранная с самого начала, даже если неумолимость врага затягивала ее, регулярно происходила на рассвете, и дважды в условиях, которые ставили этот момент дня в центр внимания: Во втором случае, чтобы поджечь вражеские укрепления, Камилл использует природное явление - ветер, который дует только на рассвете; в первом - Камилл появляется на рассвете перед Бренном и отступающими галлами, и это неожиданное появление приобретает эпическое величие. Прежде чем продолжить, я хотел бы подчеркнуть этот момент, поскольку он, похоже, не был понят некоторыми критиками.

Как Плутарх описывает месть Рима? Накануне Камилл неожиданно появился на Форуме со своими быстрыми войсками и поставил Бреннуса на место. Он приказал убрать золото с весов, после чего состоялась короткая схватка. Но обстановка в городе, лежащем в руинах, не располагала к настоящему сражению, и Бреннус прервал контакт и отступил в свой лагерь в самом Риме. Но там он не задержался (Cat. 29):

Ночью он вывел всех кельтов из города и расположил их лагерем в шестидесяти стадиях от него, у главной дороги, ведущей в Габиес. На рассвете (ἤμ' ἡμέρᾳ) Камилл предстал перед ним, облаченный в яркое оружие, во главе теперь уже уверенных в себе римлян.

Завязалась жестокая битва, которая продолжалась долго, но без каких-либо происшествий. В конце концов Камилл разгромил врагов, устроил большую резню и захватил их лагерь. Те из беглецов, кто был настигнут, погибли сразу же. Большинство разбежалось, но жители окрестных деревень и городов набросились на них и устроили резню.

Я прокомментирую этот рассказ следующим образом (ME. III, p. 106):

Греческое выражение подчеркивает внезапность нападения, ужас галла: "С наступлением дня Камилл был там, на нем", ἡμᾶ δ'ἡμέρᾳ παρῇν ὁ Κάμιλλος ἐπ'αὐτόν. А какая Камилла! ὀπλισμένος λαμπρῶς "облаченный в яркое оружие". К чему эта точность - которая никогда не встречается в дальнейшем и которая даже здесь вызывает удивление, поскольку у Камилла, извлеченного из изгнания, должно быть, были другие заботы, кроме приобретения богатых успехов, - если не для того, чтобы добавить почти чудесную ноту к военному гению героя? Его появление перед Бреннусом - это светлое прозрение на рассвете.

Для меня главное - указание на момент, "с днем", который будет повторяться рефреном в других победных сражениях диктатора. То, что он был "облачен в блестящее оружие", вторично, но не маловажно. Я не забываю, как меня в этом упрекают, что λαμπρός, применяемый к оружию, может выражать красоту и богатство, а также блеск. Но я повторяю, что даже в таком понимании эта дополнительная деталь здесь необычна и должна быть следствием намерения: Камилл отправился в этот поход не из дома, не из дома Фуриев; он отправился из Ардеи, где жил в изгнании, без всякого военного проекта, а армия, которой он командовал, состояла из римских беглецов, собранных в Вее после катастрофы при Аллии. Прибыв в Рим, он поспешил со своим авангардом на Форум, где вступил в первую стычку, и, конечно же, не стал тратить время ночью на то, чтобы привести себя в порядок или облачиться в роскошные доспехи, которых не нашлось бы в его сожженном и разграбленном доме: он выследил врага, отправился в погоню и обнаружил себя "при свете дня". Итак, еще раз, к чему это примечание, "облаченный в ослепительное оружие", если не потому, что Плутарх, или, скорее, традиция, которой он следовал, хотел, чтобы герой появился на рассвете в этой римской битве, выигранной Камиллом, в его первой победе после взятия Вее, хотя и вопреки всему, в некоем великолепии? Есть также причина, на мой взгляд, решающая, считать, что великолепие, навязанное Камиллу авторами его Жизни, было не чистой красотой, а светящимся, ослепительным.

Этот искусный жест полон симметрий, которые помогают его организовать. Если рассматривать только два конца истории, то авторы выстроили все таким образом, что месть римлян стала полной копией, точной противоположностью их несчастья. В начале "Галльского дела" римляне, по сути, виноваты, и Бреннус вправе требовать справедливости во имя нарушенного международного права: посол из Рима, прибывший в Клузиум для переговоров с галлами, участвовал в битве с теми же галлами; Бреннус требует сатисфакции, и только после того, как римский народ отказался от нее, он совершает молниеносный марш к Риму, который едва замедлился после победы при Аллии, заслуженной во всех отношениях, как с религиозной точки зрения, так и по военным причинам. С другой стороны, в конце Галльской войны Рим, очищенный испытанием, примирился со здравым смыслом: хотя Камилл находился за пределами Рима, он был законно освобожден от наказания и стал диктатором, в то время как Бреннус, расправившись с консулами, сжигая храмы, бросая меч на весы, совершил серьезные религиозные и моральные преступления; кроме того, юридически он ошибся адресом: С тех пор как Камилл был регулярно назначаемым диктатором, ни один другой магистрат не имел права брать с Рима слово о перемирии или договоре; поэтому, когда Камилл на Форуме забрал золото и пренебрежительно предложил галлам забрать свои весы, Бреннус мог протестовать и вызывать к богам, но он был неправ, а Камилл, единственный действительный участник переговоров, был прав: все, что было сделано без его приказа или согласия, было недействительным.

Тот же замысел перевернутой симметрии прослеживается в "ослепительном оружии", в котором Камилл, поборник чести и права, в самый последний момент завершает римскую месть. В момент первоначальной ошибки, которая приведет к несчастью, посол Фабий, забывший о своем долге и превратившийся в бойца, также появляется перед Бреннусом в необычных доспехах (Плутарх, *Cam.* 17, 6-9):

Из ответа Бреннуса римляне поняли, что он не примет никакого соглашения. Тогда они вошли в Клузиум и призвали жителей присоединиться к ним в вылазке против варвара, чтобы проверить их силу или показать себя. Клузийцы вышли и сразились перед своими стенами. Один из Фабиев, К. Амбуст, сидевший на коне, налетел на высокого красивого галльского чемпиона, скакавшего далеко впереди остальных. Сначала его не узнали, потому что схватка была внезапной, и блики от оружия мешали разглядеть его. Но когда он победил своего противника и повалил его на землю, Бреннус узнал его и призвал богов в свидетели того, что он нарушил правила, признанные всеми священными и справедливыми, совершив военные действия после того, как представился послом. Он немедленно прервал сражение и, не заботясь больше о клузийцах, повел свою армию против Рима.

В этом отточенном балете образов мстительное оружие безупречного Камилла встречается с провокационным оружием святотатца Фабия, и сияние, исходящее от праведного римлянина, призвано деморализовать Бреннуса подобно тому, которое, исходящее от виновного римлянина, после первого ослепления ввергло его в великую авантюру. При таких условиях как можно не заслонить ὀπλισμένος λαμπρῶς последней битвы τὰ ὅπλα περιλάμποντα первой? Факт остается фактом: в неожиданности, открывающей победу, то, что внезапно придает рукам Камиллы блеск, - это час явления, это освещение неба, ὥμ' ἡμέρα.

В том же исследовании, развивая замечания, сделанные в 1956 году, я указал, насколько близка архаичная мифология римской Авроры, Матер Матуты, которую пришлось реконструировать, чтобы придать смысл обрядам ее праздника, к мифологии ведической Авроры, Ус как, за пределами Греции, не имеющей ничего сравнимого⁴. Кроме того, я показал, как в одном из самых известных эпизодов "Истории Камиллы" - о мальчиках из Фалерии, которых чествует Камилла, и их непослушном учителе, отправленном под жезлом из римского лагеря к городским воротам, - две ритуальные мимики Матралии⁵ были переведены в мужскую форму и связаны единым новеллистическим сюжетом. Можно ли распространить этот способ исследования на другие сцены или персонажей ведической мифологии Солнца и Рассвета, а также на другие черты или эпизоды в истории Камиллы, которые я до сих пор игнорировал?

Несмотря на обилие восхвалений, ведическое Солнце, Sūrya, не обладает множеством мифов. Мудрец Джон Мьюир сделал это замечание более века назад, в то самое время, когда массовая интерпретация гимнов и образов R̥gVeda как солнечных аллегорий торжествовала, слепая и тихая. Экзегеза "Махабхараты" Викандера подтвердила это впечатление и развила его⁶. В великом эпосе, где большинство героев, с их характерами и приключениями, являются перенесенными, а часто и сыновьями ведических богов или демонов, с их функциями и мифами, герой, сын Солнца, Карна, имеет особый статус, где доминируют две черты с многочисленными выражениями и последствиями: Как ведическое Солнце, сын Ночи, при рождении принимается и балуется Рассветом, так и у Карна две матери: его родная мать, которая бросает его в ночь рождения, и приемная мать, единственная, которую он впоследствии узнает; С другой стороны, как ведическое Солнце находится в конфликте с богом грома и молнии Индрой, в частности, в мифе, где Индра опрокидывает одно из колес солнечной колесницы, так и герой Карна а находится в состоянии особой вражды с сыном Индры, Арджуной. В *"Мифе и эпосе"* я приводил некоторые проявления этой вражды, которой поэма, конечно, дает другие, новеллистические оправдания, но в основе которой лежит факт, навязанный человеческому воображению зрелищем природы: сияющее солнце и грозная туча плохо сочетаются. Так, в тот самый момент, когда на турнире Карна а и Арджуна, казалось бы, готовы вступить в схватку, боги, их отцы, заметно отходят в сторону (*Mahābhārata* I, 134, 5401-5403 Calc.):

Затем небо покрылось ослепительными, грозными тучами, перед которыми пронеслось оружие Индры [= молния] и сквозь которые, словно улыбаясь, пролетели цапли.

Увидев, что бог коней [= Индра] с любовью опустил взгляд, Солнце обрушило на приближавшиеся тучи разрушение.

Так что с одной стороны Арджуна был укрыт под тенью облаков, а с другой - Карна, окутанный солнечными бликами.

Вражда между двумя героями, многократно проявляющаяся во время долгой битвы, находит свое воплощение в восьмом канто, в сцене смерти Карны, перенесенной из ведического мифа о колесе, отвалившемся от колесницы Сурьи: Карна а видит, как колесо его колесницы внезапно погружается в землю, и все его попытки извлечь его оказываются тщетными. Последняя стрела Арджуны отсекает ему голову, и поэт по этому поводу подробно использует символику заходящего солнца.

Такова ситуация с героями индийского эпоса: мы видим, что он расширяет, с необходимыми адаптациями, ведическую и, несомненно, доведическую ситуацию с богом молнии и богом солнца.

В Риме, где мы узнали в Камилле героя, чья связь с богиней Авророй, близкой к ведийской богине, придала ему солнечные черты, можно ли обнаружить следы, переработанные, этой части солнечной мифологии, скрытого или жестокого конфликта между Камиллом и мифическим персонажем бури и молнии? Думаю, да, но для того, чтобы понять это, необходимо иметь в виду несколько моментов.

Юпитер, поскольку это может быть только он, действительно остается, на всех этапах римской религии, богом молний и бурь, но это - и, несомненно, было с самого начала - только часть его определения⁷. Он прежде всего суверенный бог Рима, функциональный эквивалент великих Āditya, Mitra и Varuṇa, а не Индры, чьим римским корреспондентом, лишенным управления молниями, является Марс. В Индии же конфликт всегда был и остается натуралистическим: даже став в эпосе "царем богов", Индра противостоит Сурье или его сын противостоит сыну Сурьи только как Молния и Солнце. В гимнах нет конфликта между Митрой-Варуном а и Сурьей, и если по сюжету "Махабхараты" Карна а, заклятый враг Арджуны, также является врагом братьев Арджуны, а значит, старшим, Юдхиṣṭхира, царь, в котором мы узнаем эпический перенос Митры, эта вражда не носит личного характера, не выражается в сценах поединка и устанавливает для себя короткие границы.

На первый взгляд, все, что мы можем ожидать найти в Риме, - это неравный конфликт между "солнечной зоной" и "зоной молний" (и государей), поскольку, с одной стороны, Камилл, представитель первой, - всего лишь человек, а божество, которое его поддерживает, - не Солнце, едва овеществленное, а малозначимая богиня Аврора, а с другой стороны, в "зоне молний" единственный представитель - бог, и какой бог: сам Юпитер. Историзация, или удвоение теологии и мифологии с "историей", поместила "солнечного героя" и "государевых героев" (если не ослепительных героев) в слишком разные точки в череде "событий", чтобы они могли столкнуться: Ромул и Нума, которые формулируют двойную модель суверенитета, сравнимую с моделью Митры и Варуна а⁸, находятся у самых истоков Рима, в восьмом веке; солнечный Камилл освещает первую половину четвертого.

Наконец, от Камилла нельзя ожидать ничего, что напоминало бы провокацию бога, бунт или сопротивление: благочестие, в его самой римской форме, признание божественного *maiestas*, является одной из констант его характера.

С учетом этих оговорок исследование, к которому нас приглашает пример индейца, наводит на некоторые размышления, которые, возможно, проливают свет на необъяснимые моменты в жизни Камиллы.

С этой точки зрения первая встреча Камилла и Юпитера, несомненно, должна быть рассмотрена еще раз в параграфе под названием "Solisque, 3", поскольку она приводит к сцене, которую римляне считали оскорбительной для бога, и это было из-за колесницы. Сцена разворачивается в тот самый момент, когда отношения Камилла и богини Авроры только что были установлены. Приняв командование над Вейесом, диктатор пообещал после победы посвятить храм богине. Уничтожив Вейес, он вернулся в Рим. Сразу же, перед тем как выполнить свое обещание, еще будучи *uoti reus*, он отпраздновал свой триумф. И именно во время этого триумфа Камилл, столь благочестивый во всем остальном, должен был спровоцировать Юпитера, узурпировать его ранг (Плутарх, *Cam.*, 7, 1-2):

Воспламенило ли его дух величие его достижения - уничтожить соперника Рима после десяти лет осады? Или хор славословий, который его охватил? В любом случае, его чувства были несовместимы с республиканской магистратурой. Более того, он отпраздновал наглый триумф: проехал по Риму на колеснице, запряженной четверкой белых лошадей, чего не делал ни один полководец ни до, ни после, поскольку римляне считали такую колесницу священной и предназначенной только для царя и отца богов.

Не обращайте внимания на неправдоподобность, логическую невозможность претензий: Камилла упрекают в том, что он совершил то, что, напротив, было одним из намерений и смыслом существования любого триумфа - эфемерное уподобление победившего полководца богу Капитолия; я рассматривал это, наряду с другими, в "*Мифе и эпосе*" III (р. 232, 293). Очевидно, что мы наблюдаем здесь не сцену приукрашенной истории, а драматизацию концептуального конфликта между характером Камилла, каким он предстает в этот момент, и тем, что Юпитер означает в теологии. И в чем же состоит эта маленькая драма? В том, что герой, обязанный своим новым успехом богине Авроре, возвращается в Рим на *колеснице*, теоретически предназначенной для Юпитера. Только Юпитера? Возможно. Тит Ливий вводит здесь слово, которое он сгущает до крайности, несомненно, в результате своего отвращения к чудесному, авральному характеру героя (5, 23, 5-6; ср. *Mythe et épopée* III "Solisque, 1", p. 100-101; "Solisque, 2", p. 107-110):

Что касается его триумфа, то он значительно превысил меру почестей, которыми обычно отмечают эту церемонию. Главным зрелищем стал сам Камилл, въехавший в город на колеснице, запряженной белыми лошадьми, - наряд, который казался весьма недостойным не только для гражданина республики, но даже для простого смертного. Даже с религиозной точки зрения считалось предосудительным, что диктатор узурпировал коней Юпитера и Солнца - и это главная причина, по которой его триумф был скорее зрелищным, чем одобряемым.

На самом деле, после того как мы, благодаря Плутарху, который, очевидно, не понимает этого, приняли к сведению тот факт, что Камилл был "защищен Рассветом", который останется его привилегией, этот *Jouis Solisque* и обвинение в святотатстве приобретают смысл: завоевав Вейес благодаря богине и находясь в момент посвящения ей обещанного храма (что он и сделал быстро, после церемонии, Тит Ливий, *ibid*, 7), то вполне естественно, что ответственные за рассказ должны были заставить его триумфально проехать на "колеснице Солнца": он имел на это право, он играл свою роль, выражал свой характер и даже благодарность помогшей ему Заре. Но, учитывая скрытый конфликт, несомненно унаследованный из индоевропейской мифологии, между Солнцем и Юпитером, это выражение "солнечного" благочестия было одновременно и оскорблением Юпитера, "ослепительного" правителя.

Несомненно, нам нужно идти дальше. Учитывая то, чему учат Индия Веды (бог молний нападает на колесницу бога Солнца) и Индия эпоса (сын бога молний убивает сына бога Солнца, когда его колесница попадает в аварию), не должно быть случайным, что местом и средством этого противостояния Юпитера и Камиллы является *колесница*. Конечно, в разных случаях афабула сильно отличается, но Юпитер, как предполагается, был оскорблен дерзостью Камилла как *транспортного средства*, и это первая обида мужчин, которые спешат отомстить богу - первая из серии трех, которые вынудят героя на гражданскую смерть в изгнании.

Вместе с Жаном Юбо мы могли бы подумать, что ошибка, с которой в разгар триумфа над Веями начинается гибель Камилла, - это крайне рационализированная форма известной по нескольким вариантам сцены, в которой капитолийский бог Рима оказывается в противостоянии с самими веями из-за *квадриги*, предназначенной для его храма, или с веянским кучером из-за легендарной *квадриги*. Однако ряд особенностей, в зависимости от варианта, указывает на солярную символику и здесь. Либо терракотовая квадрига, помещенная вайями в печь, вместо того чтобы сгуститься от высыхания, разбухает и образует массу столь значительную, столь прочную и твердую, что, разрушив свод и стены печи, ее очень трудно было вытащить (Плутарх, *Publicola* 13). А может быть, квадрига, на которой ехала этруская Ратумена, разогналась, подъехала к подножию Капитолийского холма, сбросила своего водителя на землю и остановилась только после того, как три раза подряд объехала Капитолийский храм слева направо, несмотря на препятствия на дороге (Solinus 46): мистические победы Юпитера на солнечных колесницах? Солнечные подношения Юпитеру венецианскими квадригами?

Каковы бы ни были его сложные истоки, суд за узурпацию божественных атрибутов - единственный случай, когда персонаж Камилла, по воле создавших его писателей, кажется, грешит против Юпитера. Но, как бы мы ни были бдительны, нас не может не поразить и другая, негативная оценка: Камилл в важных обстоятельствах своей жизни делает мало шагов в сторону Юпитера⁹. Когда он прогнал галлов из Рима и появился на Форуме, он даже не поднялся на Капитолий? Это была "сцена, которую нужно было сделать": авторы гесты ее не сделали. Позже, после очередного триумфа над этрусками по случаю освобождения Сутриума, Камилл продал пленников на аукционе. За них выручили столь значительную сумму, что сначала матронам возместили прежние подарки, которые они сделали государству, а затем "из того, что осталось, переплавили три золотых патера, и достоверно известно, что до пожара в Капитолии они были помещены в часовню Юпитера, перед ногами Юноны" (Livy, 6, 4, 2-3)¹⁰. Таким образом, даже в тот момент, когда Камилл делал подношение Юпитеру, он вмешал богиню, которую он просил в Вейесе и которая, как предполагается - в Этрурии - имеет близкие отношения с *Θεσαν*, Авророй¹¹. В отличие от этого, при жизни самого Камилла, отношение другого диктатора, Т. Квинция, после великой победы над пренестинцами (Titus Livius, 6, 29, 8-9):

В своем триумфе он перенес в Капитолий статую Юпитера Императора, взятую из Пренесте; она была установлена между часовней Юпитера и Минервы, а на доске, закрепленной на ней для сохранения памяти об этом событии, была сделана надпись, которая гласила: "Юпитер и все боги даровали, чтобы Т. Квинций, диктатор, взял девять городов.

Со стороны Юпитера, если и не было враждебности или агрессии по отношению к Камиллу, то было своего рода безразличие к развитию его необычной карьеры. По крайней мере, он проявляет к ней лишь общий интерес: когда он наказывает римлян за неблагодарность, проявленную ими по отношению к благодетелю, то делает это как представитель или под прикрытием *δίκη*, справедливости, которая не терпит *ἀδικία*. Тем не менее, только у Плутарха (*Cam.*, 12, 4) Камилл, отправляясь в изгнание, "простирает руки к Капитолию", формулируя свое проклятие Ахиллу (*ibid.*, 13, 1), тогда как Тит Ливий (5, 32, 9) ограничивается тем, что поручает его реабилитацию, не уточняя, "бессмертным богам". Более того, религиозные причины катастрофы Аллии, обиды богов на римлян, далеко не ограничиваются этим грехом против отдельного человека: римляне спровоцировали Юпитера гораздо более непосредственно, сначала высмеяв предупреждение, которое, тем не менее, было ясным (Плутарх, *Cam.*, 14, 2-3; Ливий, 5, 32, 7); затем, в лице своего посла, нарушив нормы закона (Plut, 17, 7-8; Ливий, 5, 35 и 36); затем снова отказав в правосудии по законной жалобе Бренна (Plut, 18, 1-3; Tite-Live, 5, 36, 10-11); наконец, вступив в битву при Аллии без соблюдения религиозных обрядов, *τὰ τῶν θεῶν*, и несмотря на неблагоприятные благоприятствования и энтимемы (Plut., 18, 5; *nec auspicato nec litato*, Tite-Live, 5, 38, 1). Напротив, сильной стороной Камилла, которую Юпитер не мог не учитывать, была его точность, даже в тех обстоятельствах, когда это требовало настоящего *tour de force*, в соблюдении религиозных и политических правил, регулирующих создание римских магистратур. Но во всем этом нет никаких особых, личных отношений: гражданин Камилл и небесный гарант справедливости, полководец Камилл и великий бог государства просто неукоснительно выполняют свои обязанности, которые естественным образом сочетаются.

Единственный раз, когда Камиллу пришлось столкнуться с Юпитером на поле боя - возле Сатрикума, города богини Авроры, его покровительницы, - бог не проявил ни благосклонности, ни враждебности. Если результат вмешательства Юпитера и противоречил плану Камилла, то лишь потому, что бог имел более широкий кругозор, чем герой, и, как *Λατιάρис*, должен был спасти латинян от резни, к которой римляне были слишком готовы. Вот факты. Камилл был всего лишь одним из шести военных трибунов с консульской властью, но его коллеги спонтанно отдали ему верховное командование. Его противники, помимо нового поколения вольскианцев, состояли из огромной толпы латинов и герников, которых успели взбудоражить антиаты, нераскаявшиеся

враги Рима. Трудная поначалу битва обернулась полной победой благодаря выдающимся действиям Камилла (Titus Livius, 6, 8, 6-9):

Куда бы он ни направлялся, он приносил уверенную победу. Особенно ярко это проявилось, когда, когда левое крыло было на грани отступления, он сел на коня, галопом поскакал к нему с пехотным щитом и, одним своим появлением показав всем, что другие части армии одерживают победу, восстановил сражение. С этого момента исход уже не вызывал сомнений. Но большое количество врагов мешало им бежать, и нашим усталым воинам потребовалась бы долгая бойня, чтобы уничтожить такую толпу. Внезапно хлынул сильнейший ливень, прервав уже уверенную победу, а не сражение. Был дан сигнал к отступлению, и последующая ночь завершила войну, не заставив римлян действовать: латины и герники, бросив вольскианцев, удалились в свои дома, наказанные за свое плохое поведение.

Что касается вольсков, то они хотели укрыться в Сатрикуме, но римская армия по горячим следам перелезла через стену. Они капитулировали.

Так что повелитель небесных бурь не лишил Камилла заслуженной победы, завершившейся "освобождением" города от Рассвета¹². Но он спас латинян, других своих протеже и будущих соратников Рима, от невосполнимой гибели. Тем самым он ограничил воинскую славу героя.

Вероятно, с этой же точки зрения следует понимать и другой важный эпизод из жизни Камилла, где Плутарх, в большей степени, чем Тит Ливий, наделяет своего героя жестокими инициативами и поражающей нас неумолимостью: его конфликт с М. Манлием Капитолином и тарпейская казнь спасителя Капитолия.

Аффабуляция постоянна, с переменной дозой психологических причин: ненавистная ревность Манлия к Камиллу; неумеренная гордость, порожденная его победой; политические амбиции? Что касается Камилла, то мы вольны приписывать ему те чувства, которые нам больше нравятся - досаду на не слишком верного соперника, строгое представление о долге и т. д., - но ни один текст не наделяет его ни одним из них. Ни один текст не дает ему дурного имени. Эта история слишком известна, чтобы анализировать ее подробно.

Во время Галльской войны М. Манлий, предупрежденный гусями Юноны, предотвратил ночной захват Капитолийского холма врасплох и в награду, помимо немедленных и исключительных почестей, получил прочное *прозвище* Капитолина. Постепенно он убедился, что не только Рим, но и Юпитер в долгу перед ним, или, по крайней мере, что он чувствует себя в хороших отношениях с ним. Очень быстро он выступил против Камилла и, поскольку Камилл принадлежал к наиболее консервативной фракции патрициата, обратился к плебсу, не без демагогии. На самом деле он был очень популярен. Только обвинение в *affectatio regni*, или претензии на царствование, сломило единый фронт его сторонников.

Юпитер не заявлял о своей благосклонности к этому гордецу, но и не отговаривал его и не отрешивался от него каким-либо знаком. На самом деле Юпитер из рассказов IV века еще не вышел из двусмысленности, хрупкого равновесия, в которое его поместило установление *libertas*. Центральным моментом его статуса и его политики является то, что он остается, несмотря на изменения в обществе, богом римского государства. В те времена, когда городом правили цари, гармония была полной: как гласит летопись, Ромул поклялся отдать останки Акрона Каэнинского Юпитеру Феретрию, все делалось между царями, небесный царь защищал земного царя, который его почитал. При Тарквинах, хотя бог, которому предназначался грозный храм, возводимый на Капитолии, уже не принадлежал к триаде Юпитера, Марса и Квирина, он оставался, по сути, царем, так же как Юнона, которую он поселил у себя, была царицей. Изгнание Тарквиниев, с другой стороны, создало первоначальные трудности, но юридические приемы и амбициозная теория легитимности покровительства позволили перенести на "узурпировавших" магистратов, в конечном итоге ежегодных консулов, необходимое родство правителей с богом государства: Проще говоря, слово *rex*, всегда употреблявшееся с благоговением при обращении к богу, было изгнано, изгнано из политической практики, сохранившись лишь в имени *rex sacrficus*, чьи

должности носили чисто религиозный характер¹³. Важно, что Юпитер принял это различие: эгида принадлежит патерам, наследникам и распорядителям капитала обещаний, завещанного царем-основателем. Притязания плебса создали новую проблему для Юпитера, или его теологов, поскольку появление этого нового термина ставило под вопрос линейный договор между богом и патрициями. Ведь Юпитер, бог государства, должен быть богом общества в целом. В конфликте с его многочисленными эпизодами, в постепенном и медленном завоевании плебсом равенства, он сохранял нейтралитет, время от времени указывая на то, что патриции не зря сопротивлялись.

Такова была теологическая ситуация во время "кризиса" Манлия. Но факт остается фактом: как он сам указывает, Манлий разделяет с Юпитером политически значимый титул *Капитолина*, и ни от Юпитера, ни от кого-либо другого не зависит, что он его не разделяет, поскольку именно его оперативность и доблесть на Цитадельском холме принесли ему эту заслугу. Если хотите, это человеческая карикатура на Юпитера; но в его бреде величия именно образ бога, яркое ощущение этого *maiestas*, с которым ассоциируется его подвиг, лежит в основе его притязаний. В этом, помимо психологических мотивов, несомненно, кроется причина его противостояния с Камиллой. Финальная сцена суда над Манлием демонстрирует как своеобразную солидарность обвиняемого с капитолийским богом, так и пределы этой поддержки. Вот она, сгущенная Плутархом (*Сам.* 36, 4-8), который, повторим, отводит Камиллу решающую роль, которую Тит Ливий размывает в группе из шести военных трибунов с консульской властью:

Выйдя на свободу, Манлий не изменил своего поведения. Напротив, с еще большей жестокостью он продолжал лстить плебеям и расколот город на две партии. Военным трибуном снова был выбран Камилл. Но когда начался суд над Манлием, вид этого места сильно навредил обвинителям, так как место на Капитолии, где Манлий ночью сражался с галлами, выходило на Форум, и это зрительное напоминание требовало снисхождения. Кроме того, он сам, протягивая руки в этом направлении, весь в слезах, вспоминал свои сражения, так что судившие его не знали, что делать, и все время откладывали приговор: с одной стороны, они не хотели оправдывать преступление, установленное определенными доказательствами, с другой - не могли применить закон к обвиняемому в месте, которое давало им представление о его подвиге. Осознав эту ситуацию, Камилл перенес суд за стены, в Петеленский лес. Поскольку оттуда не было видно Капитолия, обвинитель излагал свои доводы, не помня о прошлых деяниях, сдерживая гнев, которого заслуживали нынешние преступления. Манлий был осужден, доставлен в Капитолий и сброшен со скалы. Таким образом, место, ставшее свидетелем самого счастливого момента в его судьбе, также увековечило память о его величайшем несчастье.

В этом противостоянии нет ничего чудесного. Все происходит между людьми, даже больше между обвинителем и судьями, чем между тем или иным из них и обвиняемым. Но обвиняемый присутствует, причем, как мы сегодня говорим, почти сверхчеловечески, благодаря своему когнитивному братству с величайшим богом и утверждению, против которого нейтральный Юпитер не возражает, что он спас его одновременно с Римом. Поэтому, хотя Камилл и не напал на бога, лучшей защитой Манлия была память о подвиге и вид обстановки, в которой главенствовал Юпитер, - священное вызывание, к которому Камилл, в отличие от судей и народа, был нечувствителен; Настолько, что его неумоимость, исключительная мера, на которую он пошел, передвинув трибунал, чтобы отрезать Манлия от его капитолийской опоры и вырвать *triste iudicium inuisumque etiam iudicibus* (Titus Livius, 6, 20, II), была на грани чрезмерности. Авторы жеста, в рамках неизменного благочестия, которое они отмечали в Камилле, сумели таким образом выразить, что он не принадлежит к сфере влияния величайшего бога.

Возможно, окончательное выражение этого разделения человека и бога дает неожиданная роль, которую история приписывает Камиллу в конце его долгой жизни в решении, открывшем консульский титул для плебеев. Внук децемвира, ужасного Аппия Клавдия, в речи к сенату, которую для него сочинил Тит Ливий, прекрасно определил принципиальную преграду, противостоящую честолюбию плебса. Это религиозная невозможность: не люди, не человеческое решение может дать новым социальным категориям право на эгиду; эгида принадлежит Юпитеру, и из поколения в поколение, с момента заключения договора между основателем и богом,

принятие эгиды было зарезервировано для патрициев... Вот такой тупик. Однако именно патрицианский диктатор Камилл, который до этого момента враждебно относился к проекту, навязал капитуляцию своего ордена, компромисс, согласно которому один из двух консулов отныне будет плебеем¹⁴. Как отнесся к этому Юпитер? Как всегда, если он и принял реформу, ставшую законом страны, то не без трудностей и плохого настроения: первая же битва, в которой участвовал первый плебейский консул, будет неудачной, а патрицианский консул с трудом восстановит положение. Но еще раньше недовольство бога выразится более непосредственно: на Рим обрушится страшная эпидемия, от скромных людей до самых высокопоставленных лиц, а самой заметной смертью станет Камилл, тот самый Камилл, который так часто командовал Римом, ни разу не став консулом.

Все эти сходящиеся факты, не омраченные ничем противоположным, создают впечатление, что авторы "Жестов", которые еще так много знали о теологии Рассвета и Солнца, знали, в частности, что "герой Mater Matuta", "солнечный герой", какими бы ни были его моральные достоинства и религиозная правильность, не был, говоря эпически, знаком с ослепительным, суверенным богом и не уделял ему особого внимания в своих действиях.

Они также позволяют связать два главных невоенных эпизода жеста с унитарным объяснением, которое его связь с Матер Матутой предлагала для эпизодов войны.

1 Вторая часть *Mythe et épopée* III, 1973, p. 93-199: "La saison de l'Aurore". На страницах, которые мы сейчас прочтем, излагается исследование, анонсированное и зарезервированное в этой книге, стр. 214, № 2. Ошибка: стр. 185, л. 7, читать: "n'accompagne les lits funèbres"; стр. 252, л. 8, читать: Кориолан (а не Камилл).

2 Читатели должны воспринимать это короткое выражение в том точном и ограниченном смысле, который я ему придал: герой, чьи взаимные отношения с богиней Авророй делают его способным притягивать солнечные черты и символы.

3 Я имею в виду: вступить в бой на рассвете в таких условиях, чтобы победа была несомненной с самого начала и чтобы, даже если потом долго сражаться, никакие события не могли переломить ход судьбы (ср. *Mythe et épopée* III, p. 105, bottom l. 6-5). Именно в этом смысле следует понимать некоторые выражения, за которые меня критикуют, в частности то, которое я несколько раз использовал для краткости: "победа на рассвете". Я не знаю, как еще можно выразиться: победа на рассвете? На рассвете? Это было бы не лучше. Поэтому, пожалуйста, примите его как технический термин с нюансами, которые указаны в этой заметке.

4 *Миф и эпос* III, с. 305-330, первое приложение, "Mater Matuta".

5 *Ibid*, p. 133-139.

6 *Mythe et épopée* I, 2^eed. 1974, p. 125-144.

7 *La religion romaine archaïque*, 2^eéd, 1974, p.163-165, 187-214.

8 Наконец, *Mythe et épopée* I, pp. 274-279; подведение итогов *Mitra-Varuna*, 2^eed. 1948, pp. 58-65 (и *L'héritage indo-européen à Rome*, 1948, pp. 147-152).

9 В Titus Livius, 5, 50, 1-4, реставрационный сенатусконсульт, опубликованный по инициативе Камилла (*diligentissimus religionum cultor*), действительно предусматривает основание Ludi Capitolini (приписываемого другими Тарквину Старшему), "с уточнением, что диктатор М. Фурий создаст для этой цели коллегию, состоящую из жителей Капитолия и Цитадели; но это лишь одна статья в целом, где все боги рассматриваются в соответствии с их ролью или судьбой". Фурий создал бы для этой цели коллегию, состоящую из жителей Капитолия и Цитадели; но это лишь одна статья из целого, в котором все боги рассматриваются в соответствии с их ролью или судьбой в галльском кризисе: все храмы, разрушенные и занятые врагом, должны были быть восстановлены и очищены, Юпитер должен был быть отблагодарен L.C. за то, что он защитил его резиденцию и цитадель римского народа, неизвестный бог, напрасно возвестивший несчастье, получит культ под именем Аия Локутия; кроме того (*ibid*, 6) все золото и другие товары, которые были спешно принесены из других храмов в святилище Юпитера и не могли быть должным образом перераспределены, будут считаться священными и храниться *sub Iouis sella*: Все это не подразумевает личной набожности Камилла, как и упоминания Юпитера в знаменитой речи (5, 51-54), призванной предотвратить отказ римлян от разрушенного Рима в пользу нетронутых Вей, а лишь напоминает им об обещаниях и требованиях этого бога, а также Весты и других богов (салийских), которые гарантировали выживание города.

10 Выражение не совсем понятно: Юнона находилась не в *келье* Юпитера, а в одной из боковых *келей*; предполагается, что в келье Юпитера находилось "напоминание" о богине.

11 *Миф и эпос* III, с. 169-171.

12 Эта тема поднималась несколько раз, в частности, в начальных строках восьмой книги Ливия, снова по случаю "битвы при Сатрикуме", и повторялась два дня подряд в книге XXVI, глава II ("Ганнибал перед Римом").

13 Выше, стр. 141-143, и *La religion romaine archaïque*, 2^eed., pp. 123-125, 567-576.

14 Камилла доверила эту работу не древней Фидес из круга Юпитера, которая поддерживала традиционный, изначально трехфункциональный порядок, а Конкордии, новой и независимой богине, которая отныне должна была руководить компромиссами в политических противостояниях между двумя основными партиями.

9. Les Nones Caprotines

Стилизованная забота римлян о дневном свете, который становился все более опасным по мере приближения солнцестояния, и растущая медлительность рассвета были выражены в нескольких праздниках июня. Поль Дроссар дал веские основания полагать, что та же забота, перенесенная на ночной свет, выражена в первом празднике июля, празднике первой четверти луны после солнцестояния: в одной из этиологических легенд *Nones Caprotines* (7 июля) изображена девушка-рабыня, поднимающаяся ночью на вершину фигового дерева и подающая знак факелом, свет которого скрыт от врагов натянутой тканью: вероятно, лунный символ, причем первой четверти.

Начиная с самых ранних календарей, кроме иудейских праздников, существует огромный пробел после двух публичных праздников июня, Весталий 9-го и Матралий 11-го: в последние недели июня больше нет публичных праздников, и вам придется ждать 5 и 7 июля, Поплифугий и Ноней Капротиней, чтобы найти хоть один. Подобные "пробелы" нередки в распределении религиозных моментов во времени, и нет уверенности, что все они должны интерпретироваться одинаково. Например, праздники января, объединенные в первую две недели, отделены от праздников февраля, объединенных во вторую две недели, не только этим большим промежутком, но и глубокой разницей в их намерениях, инаугурационных в одном случае, люстральных в другом. Аналогичным образом, длительный период между тубилустрией 23 марта и фордицидией 15 апреля, возможно, подчеркивает противопоставление воинственных или общественных праздников (Анна Перенна, Либералия) и аграрных праздников.

В других случаях, наоборот, кажется, что первый государственный праздник после долгого перерыва все еще связан, но один, с теми, которые ему предшествовали: короче говоря, это скобка, которая закрывается так же, как и открывалась. Так обстоит дело с Портуналией 17 августа, первым праздником после Нептуналии 23 июля, открывшей жару, и ее дополнением, Фурриналией 25 августа.

К какому из этих типов относится двадцатичетырехдневный интервал, отделяющий Матралию от Поплифугии и Ноней Капротина? Чтобы ответить на этот вопрос, нам необходимо знать значение двух последних праздников. Однако до сих пор из-за отсутствия документации по первому и некоторой детализации по второму они оставались загадками. С тех пор как Георг Виссова написал (*Religion und Kultus der Römer*, 2thed. 1912, p. 116, n. 1), не было достигнуто никакого прогресса:

Поплифугии называются в "Фасти Амитернини" *feriae Jouis* (ср. Дион Кассий 47, 18, 5, с пояснениями Меркеля, *Proleg. zu Ovid. Fast.* p. CLIX). Бегство народа", подразумеваемое под этим названием, произошло, по мнению одних (Дионисий Галльский 2, 56, 5; Плутарх, *Rom.*, 29, ср. *Sam.*, 33), в связи с похищением Ромула, по мнению других - в связи с нападением на Рим после ухода галлов либо соседей-этрусков (Макробий, *Sat.*, 3, 2, 14) или латинянами (Варрон, *De ling. lat.*, 6, 18; Плутарх, *loc.cit.*) - нападение, которое также было связано с не менее загадочным праздником *Nonae Caprotinae* 7 июля.

Nonae Caprotinae, по-видимому, очень сложны, и обряды плодородия - не единственные: рабыни, посвятившие себя, согласно одному из основополагающих мифов, спасению чести свободных женщин, и рабыня Тутула, выполняющая акробатическое упражнение на дереве, доказывают, что существует что-то еще. Но что именно?

Что касается Поплифугии, то для нас это просто название, примечательное тем, что, в отличие от единственного числа *regifugium*, оно имеет форму множественного числа. Кроме того, этот праздник - единственный в году, который помещен в часть месяца, предшествующую Нонам. Первый факт заставляет нас понимать *-fugia*, как это делали древние, как "множественные, беспорядочные побеги, в смятении"; второй заставляет нас рассматривать *Poplifugia* как прелюдию к фестивалю, который следует сразу за ними, *Nonae Caprotinae*, которые сами по себе

являются исключительными, если не сказать аномальными, поскольку это единственный фестиваль в году, установленный в день Nones.

В этих условиях связь между двумя праздниками можно считать вероятной. Признав это в *"Real-Encyklopädie"*, Виссова отказалась от этого в *"Religion und Kultus der Römer"* (*loc.cit.*) Лучшими аргументами остаются мнение нескольких старейшин и объединение в этиологическом рассказе Плутарха элементов, относящихся к обоим дням. Но они не являются решающими. Однако совсем недавно новый факт, обнаружение намерения Nonae Caprotinae, очевидного сразу же после его формулировки, продвинул всю проблему. Вот текущее положение дел.

Во второй части *"Мифа и эпоса III"* я показал, что часть священных действий и времен месяца июня имеет общее намерение, если судить по связанным с ними обрядам и легендам, символически противостоять всеми возможными средствами все более надвигающейся "опасности", которая до конца месяца приведет к тому, что солнце остановится и отступит: Солнцестояние повернет вспять кривую продолжительности дневного света; увеличиваясь в течение шести месяцев и торжествуя после весеннего равноденствия, эта продолжительность будет продолжать уменьшаться в течение оставшихся шести месяцев, до стилизованных мук зимнего солнцестояния, *"dies angustī"*, которые богиня Анжерона будет ответственна остановить для обратного хода, в лучших интересах человечества. На Matralia 11 июня, в праздник богини Авроры, римские дамы, подражая двум аспектам ежедневного служения Mater Matuta, поощряют и укрепляют авроры доброй воли. Весталки 9-го числа и забота о национальном доме с 9-го по 15-е число, несомненно, оказывают, помимо прочего, влияние на поддержание и очищение большого круглого очага мира посредством симпатических действий. Во время Quinquatrus Minusculae 15-го числа игроки на священных флейтах, переодетые женщинами, если мы интерпретируем их в соответствии с этиологической легендой, все еще представляют авроров, но их неохотно и насильно возвращают на службу. Наконец, *natalis dies* храма Суммануса, помещенный на 20-е число, как можно ближе к солнцестоянию, свидетельствует об изменении не направления, а точки приложения ритуальных усилий: Сумманус активен во второй части ночи, той части, которая уже принадлежит следующему дню и где формируется солнце (ср. круглые лепешки, характерные для этого бога), которое собирает рассвет.

В той же работе, как я уже напоминал в предыдущем вопросе, было показано, что авторы "Жестов Камиллы" сделали этого персонажа, легендарного или полного легенд, героем Рассвета в полном смысле этого слова, самым почитателем Матери Матуты, которой он вверяет себя по обету в начале своей карьеры, и, с другой стороны, благосклонным к ней, к дневной мгле, которая является ее владением, каждый раз, когда он сражается в качестве диктатора. Один из самых оригинальных эпизодов "Жесты" - история школьного учителя из Фалери - кажется даже составленным исключительно путем гениального переложения двух ритуальных сцен, составляющих основную часть "Матралии". И все же ни одно из событий в жизни Камиллы не связано с "сезоном рассвета", которым является месяц июнь, ни одно не привязано к дате, к календарной точке, ни одно не служит основополагающим мифом, объяснением праздника или обряда. Можно с уверенностью предположить, что большинство войн и сражений, которых немало, происходили в обычное время года, между мартом и октябрём: интервал велик. Стоит также отметить, что затопление озера Альбан, прелюдия к взятию Вейса, происходит в начале Жары: этого недостаточно, чтобы поместить финальное действие в календарь. Но, прежде всего, ни история школьного учителя в Фалерисе, ни молниеносное спасение Сатриума, ни тускуланская выставка работ всех видов, ни даже изгнание Камиллы не имеют даты рождения. В частности, 11 июня, день Матралии, не был использован "историей". Напротив, именно другие события, реальные или вымышленные, послужили основой для легенд о *dies natalis* Суммануса и Quinquatrus Minusculae.

Однако в "Жизни Камилла" есть эпизод, в котором, что любопытно, герой не участвует и который не имеет другой цели, кроме как объяснить совместное происхождение Поплифугии и Ноны Капротиновой. Итак, второй праздник этой пары знаменует - таково было древнее значение нонов - первую четверть июльской луны. Впервые со времени летнего солнцестояния, с тех пор как ночное время стало сменяться дневным, новолуние достигает этой первой стадии своего роста и перерастает, как это обычно бывает, в полнолуние, то есть приводит в движение месячную литургическую жизнь, которая была приостановлена, как это также принято, со времен Календ. Поэтому июльские Ноны являются особенно важным моментом в годовом ходе небесных светил и, по сути, единственными из двенадцати дней Нон в календаре, которые имеют свой собственный праздник.

Исходя из этих представлений, Поль Дроссар, профессор Лилльского университета, размышлял над обрядами *Nonae Caprotinae* и пришел к удивительному открытию: сразу после "сезона авроры", именно той авроры, которой угрожало и подавляло солнцестояние, ритуальные усилия римлян были сосредоточены на единственной возможной замене света солнца и дня - свете луны и ночи. Г-н Дроссар сообщил мне о своем открытии в январе 1974 года и развил его в статье, только что опубликованной в *Revue de l'histoire des religions*, 1974, pp. 129-139, под названием "*Nonae Caprotinae: la fausse capture des Aurores*" (*Nonae Caprotinae: ложный захват Авроры*). С согласия автора и журнала я с удовольствием включаю в настоящий сборник большую часть этого искусного продолжения моей "Камиллы".

В начале третьей диктатуры Камилла традиция противопоставляет "победу *на рассвете*", подготовленную и одержанную самим диктатором², и *ночную* победу, одержанную *в его отсутствие* (Plut., *Cam.*, 33, 2-6). Плутарх настаивает на этой двойственности, которая ставит историка перед выбором: *περὶ τοῦτου τοῦ πολέμου διττοὶ λόγοι λέγονται*. Эти два эпизода никак не совместимы и вполне могли представлять собой две фазы войны; но здесь нас ожидает *симметрия*: ночная победа представлена как сказочная копия (*μυθώδης*) победы на рассвете - не потому, что повествование апеллирует к сверхъестественному, а потому, что оно послужило этиологической легендой для праздника Нонеса Капротина 7 июля, кстати, также для ритуального галопа *Поплифугия* 5 числа. Плутарх рассказывает эту историю дважды (*Cam.*, 33; *Rom.*, 29). В очень похожей форме ее можно найти и у Макробия (*Sat.*, I, ii, 35-40).

*Латиняне разбили лагерь под стенами города и потребовали, чтобы римляне отдали им молодых девушек и женщин свободного происхождения. Не желая уступать этому требованию, но не имея возможности выдержать осаду, магистраты засомневались. Рабыня, которую одни называли Филотис, а другие - Тутула (или Тутела), предложила взять себя и нескольких своих спутниц в расцвете сил в качестве заложниц вместо свободных женщин. Одетые и украшенные, как дамы, они отправились в лагерь осаждающих во главе с Филотисом. Макробий уточняет, что псевдоматроны, рассредоточенные по всему лагерю, viros plurimo viro procuaserunt. Ночью (νύκτωρ), когда мужчины спят, они крадут их мечи. Филотис забирается на дикую смоковницу и размахивает факелом, свет которого (уточняет только Плутарх) она скрывает от врагов, расстилая на их стороне свой плащ (ἱμάτιον, *Cam.*, 33, 5), возможно, даже экран и вешала (προκαλύπτει καὶ παραπέτασθαι, *Rom.*, 29, 8). Это сигнал, согласованный с магистратами, без ведома остальных граждан. Пробудившись ото сна, римляне совершают дезорганизованную вылазку (этиология Поплифугия) и без славы идут на убой еще спящих врагов. В честь этого события в июле проводится праздник нонов. "Он начинается с того, что толпы людей проходят через городские ворота и выкрикивают множество самых распространенных в стране имен... в подражание солдатам, которые, торопясь, обращаются друг к другу. Затем служанки, блестяще одетые, разгуливают по городу, резвятся и дразнят всех встречаемых. Они также вступают в своеобразный бой друг с другом, чтобы обозначить ту роль, которую они сыграли в борьбе с латинянами. Наконец, они садятся пировать под тенью фиговых ветвей. Этот день называется *Nones Caprotines*, в честь дикой смоковницы, с которой девушка-рабыня подняла свой факел; ведь дикая смоковница по-латыни называется *caprificus*" (*Cam.*, 33, перевод Р. Флакельера).*

Мы видим, что греческий автор не отделяет день *Поплифугии* от дня Нонеса Капротина. Помимо Плутарха и Макробия, об этиологической функции рассказа свидетельствует краткая запись в календаре Полемиа Сильвия (*C.I.L.*, I, 2, p. 269) и аллюзия Овидия, который говорит о галльской орде³. Варро дает нам только информацию об обряде: *Nonae Caprotinae, quod eo die in Latio Iunoni Caprotinae mulieres sacrificant et sub caprifico faciunt: e caprifico adhibent uirgam*; но сразу после этого он подтверждает существование этиологического *претекста*, совершавшегося на Аполлиарианских играх⁴; кроме того, в строках,

предшествующих этому отрывку, он представляет *Поплифугию* как празднование бурной вылазки римлян против латинских осаждающих (*De ling. lat.*, 6, 18).

Оплодотворение фигового дерева путем капрификации, связанное с практиками, которые с разной степенью реализма имитируют женское оплодотворение, однажды вдохновило Дж. Г. Фрейзера на многочисленные сравнения с африканскими обрядами⁵. Мы также знаем, что плоды, млечный сок, листья, веточки и даже выступы на ветвях фигового дерева - все это сексуальные символы, в основном женского рода⁶; и что коза и козленок (*Caprotina, caprificus*), также присутствующие в обряде, иногда имеют идентичное значение⁷. Эта сексуальная доминанта обряда отсутствует и в *аитионе*, где служанки играют роль *метелок*, представляя в некотором роде третью функцию, унижающую функцию воина, подобно тому, как в этиологической сказке из *Фастов* другая благодетельница римского народа, Анна Перенна, насмехается над богом Марсом, умерив его сексуальные аппетиты (3, 675-696). Но это лишь один из аспектов истории, рассказанной Плутархом и Макробием. Мы не будем следовать за И.Я. Бахофеном, который хотел найти в ней проституцию вавилонских *Sacées* и установить бессистемное родство между Тутулой и лидийским Тидо, через посредничество приапического Тутуна Мутунуса⁸. Плутарховская *Τουτούλα* (или *Τουτόλα*)⁹ действительно является Покровительницей, как и *Тутела* Макробия, как и *Тутулина*, более скромно отвечающая за охрану урожая (*Tert., De spect.*, 8, 3), и *Тутилина*, о которой фрагмент Варрона (*Men.*, 216) свидетельствует, что к ней можно было обращаться во время осады.

Поэтому давайте рассмотрим историю как единое целое и определим ее сильные стороны. Центральная тема - *замена* женщин-рабынь на римских дам. И в обряде, в то время как *все* женщины приносят жертвы под смоковницей (Макробий, I, п, 36) или пируют под фиговыми ветвями (Плут., *Rom.*, 29, 9 - но *Кам.*, 33, 8, относится здесь только к служанкам), только рабыни принимают участие в радостном шествии и шуточном сражении, важных моментах, из которых матроны, таким образом, исключены. Обратная ситуация наблюдается в *Матралии*, где именно вторгшийся раб изгоняется из храма¹⁰. Здесь, однако, между двумя группами не было враждебных отношений, скорее служанки оказывали помощь и передавали эстафету, беря на себя функцию, которую обычно выполняли свободные женщины.

Сравнение с мифологией рассвета у ведических индийцев привело Дюмезиля к интерпретации обрядов *Mater Matuta* как драматизации противоборства между угрожающим авром в канун летнего солнцестояния (матроны) и вторгающейся тьмой (рабы), Драматизация, которая не просто имитирует это явление, а имеет целью "ободрить" рассвет, дневные авры против наступления, неизбежного увеличения ночного времени, или укрепить их против их собственной усталости¹¹.

Июльские ноны в принципе совпадают (и фактически совпадали в лунном календаре до так называемого "до-юлианского" календаря) с *первой четвертью после летнего солнцестояния*: это начало первого из шести месячных восхождений лунного света, призванного компенсировать все более ленивые или неудачные авры все большей щедростью до критической точки зимнего солнцестояния (домен Анжерона). В том, что мы знаем о ритуале *Nones Caprotines*, женщины-рабыни взяли на себя часть обязанностей матрон и стали толкователями для сообщества женщин, целью которого было гарантировать их плодovitость. Аналогия с *Матралией*, ограниченная ритуалом, не настолько очевидна, чтобы мы могли заключить, что драма переносила и представляла эстафету авры лунами каждой ночи. Этиологический миф даст нам более точную подсказку.

Ученый мир, проявивший большой интерес к Филотис-Тутуле, похоже, не оценил ее талант акробатки. Сидя на фиговом дереве (довольно неподходящем для этого упражнения), она должна держать факел, разворачивая позади себя плащ - если только это не вуаль и не подвески (см. *выше*, с. 275). Было бы трудно объяснить такую постановку, если бы речь шла просто о том, чтобы спрятать факел от врагов, которые на самом деле спали достаточно крепко, чтобы женщины успели украсть их мечи.

Мне кажется, я узнаю образ, знакомый по римской иконографии: женская фигура, уносящаяся в небо в полете шарфа или вуали (*uelificatio*), иногда с факелом: например, на доспехах статуи *Прима Порты*, на карфагенском барельефе по мотивам *Ara Pacis* (в Лувре). Хотя идентификация этой фигуры может зависеть от сцены¹², чаще всего она изображает божество ночного неба: Ночь, Селену, Луну. Так, на нагрудном знаке Августа, писал Альбер Гренье, "небо расстилает свою вуаль; Солнце на своей колеснице мчится вперед, предшествуемое Рассветом, распространяющим росу, а Луна уже наполовину исчезает со своим бледным факелом¹³". Эти две женские фигуры настолько тесно связаны, что Г.К. Галинский, ошибочно отождествляя "тоарха, несущего *uelificans*", с Венерой, комментирует: "Аврора несет Венеру¹⁴". На самом деле, в отличие от стремительного, мужественного образа Солнца, Аврора и Луна переданы художником в одном и том же убегающем движении, как сямские близнецы, образующие единый силуэт.

Таким образом, атрибуты Филотиды в сигнальной сцене - это те, которые классическая иконография приписывает Луне¹⁵. Но эта особенность не может быть отделена от остальной части истории, существенным эпизодом которой она является. Да и сама история не может рассматриваться независимо от ритуала, который она призвана объяснить. Именно *капрификус* устанавливает явную связь между аллегорической позой Филотиса и тем, что мы знаем о ритуале, поскольку это дерево находится в центре церемоний 7 июля [...].

Точнее, я думаю, что позиция героини, держащей на своем шесте факел, свет которого она заслоняет от врага, представляет в яркой картине разделение лунного шара, только половина которого в ночь Ноны рассеивает свои лучи. Эта интерпретация учитывает четыре элемента, которые в ней рассматриваются как единое целое: служанка, смоковница, экран и факел.

Это не означает, что в архаическом Риме существовал некий "культ Луны". Именно как регулятор времен года, а также женской сексуальности, Луна играет роль в "юнионском" комплексе *Nones Caprotinae*, роль, которая в любом случае определяется местом праздника в календаре¹⁶. На пересечении мифа и ритуала *каприфик*, носитель ночного света (в мифе) и инструмент гинекологической инициации (в ритуале), является также символической точкой встречи астрономической и сексуальной плоскостей.

Замаскированные под аворы, луны, их сообщники, позволили захватить себя тьме, которая не имеет над ними власти и которую они рассеивают, а не поглощают. Победа тьмы над аворами - это ее кажущаяся победа.

Таким образом, появляются некоторые элементы лунной мифологии в соответствии с дюмезильской экзегезой *Матралии*, согласно которой Рассвет, которому угрожает Тьма, встает на сторону благодетельной Ночи, своей сестры, сына которой (юное Солнце) она опекает. Разница в том, что здесь *ancilla* представляет не Тьму, как рабыня, изгнанная из храма Матуты, а добрую Тьму, роль которой отведена вражеской армии.

Двойственность имен героинь (пусть даже относительно "современных") иллюстрирует эту посредническую роль. *Филотис* - имя куртизанки, и та, кто его носит, по крайней мере внешне, является пособницей грубых appetitов и тьмы врага, способствующей Венере¹⁷. *Тутула* - это то, на что указывает ее имя: Тутелария, божественная абстракция, чей домашний культ включает использование свечей и ламп¹⁸ - здесь, дарующая победу через тот самый свет, который она распространяет.

И действительно, как это часто бывает в Риме, миф стал частью воинственной истории. Однако этот эпизод был отвергнут Титом Ливием (несомненно, потому, что Камилл не играл в нем никакой роли). В переосмысленном патриотической пропагандой виде он сохраняет мифическую составляющую: римляне не преданы исключительно дневным победам. Даже если его союзница Аврора терпит неудачу, а Камилл отсутствует, легионер может рассчитывать на сверхъестественную помощь ночного неба...

Этот анализ¹⁹, различающий пути нескольких интерпретаций, но не разделяющий их, как это естественно в вопросах лунной символики и действительности, открывает область исследований, которую мы не ожидали встретить в римской сфере, где, как мы с готовностью признаем, звезды - солнце, луна - не пользовались большим движением воображения или даже большим ритуальным вниманием. Тем не менее, последовательно солнце с праздниками Матер Матута и Анжерона, а теперь и луна с праздником Ноне Капротина, заняли свое место среди божественных помощников, к которым в середине классической эпохи Рим продолжал обращаться в сценариях, которые, тем не менее, утратили свой мифический комментарий без какой-либо греческой замены на их место: К ним не присоединились ни Гелиос, ни Эос, ни Селена, ни тем более Артемида, и если Матер Матута получила в "Левкотее" интерпретацию, то эта интерпретация, основанная на вторичном признаке, скорее отклонялась и заслоняла ее. Тем не менее, мы уверены, что у этих долговечных обрядов изначально были существенные мифические объяснения. Для *Nonaе Caprotinae* объяснение даже сохранилось, как обычно в Риме, с переносом из мифа в историю, в анекдоте о рабыне, сидящей на фиговом дереве и поднимающей факел, скрытый с одной стороны ширмой. Для *Matralia* и *Angeronalia (Divalia)* мифы были полностью забыты, по крайней мере, пренебрежены создателями истории, но они остаются читаемыми через сами обряды, и подтверждаются параллельными индийскими или германскими мифами.

Однако чувства современных мифологов не совсем беспочвенны. Ни для луны, ни для солнца религиозный интерес древнейших римлян не был сосредоточен на самой звезде, а скорее на свете. Не было ни "Праздника Солнца", ни "Праздника Луны". Существовали ритуалы, призванные оживить дневной свет по мере приближения двух солнцестояний, то есть накануне и в конце его отступления; также существовал ритуал, призванный сразу после летнего солнцестояния усилить ночной свет. Ни Солнце, ни Луна не являются "героями", адресатами празднеств, равно как и День

и Ночь как таковые: Луна в первой четверти изображена, но не названа, в *Nonae Caprotinae*, где чествуют Юнону, покровительницу женского плодородия; На празднествах, посвященных солнцестояниям, солнце отходит на второй план перед двумя женскими фигурами, защитницами человека и природы в эти два кризиса, и примечательно, что летнее солнцестояние, к которому так долго готовились и которое как бы оспаривалось темнотой, или, скорее, зоной колебания летнего солнцестояния в самых старых календарях, не имеет *ферий*. Здесь мы находим проявление утилитарного, оперативного, а не умозрительного или поэтического характера религиозных представлений в Риме.

Что касается этиологической легенды о *Nonae Caprotinae*, то то, что она наводит на мысль о мифической обстановке и сюжете, заставляет еще раз пожалеть, что увлечение греческими чудесами не оставило у римлян вкуса записать знания предков до того, как они были утрачены. Господин Дроссар, безусловно, прав, интерпретируя сцену, в которой раб взбирается на фиговое дерево и держит факел, освещающий лишь половину пейзажа, как образ первой четверти. Я могу лишь предоставить этнографам выяснить, можно ли найти такую изобретательную и точную мизансцену в других местах ²⁰. В любом случае, она относится к хорошо известной категории историй, в которых лунный символ водружается на вершину дерева. Я сам однажды приводил подобные примеры в связи с фольклором, который грузины связывают со святым Георгием, наследником, помимо прочего, лунного бога ²¹. Вот вариант, собранный в Мингрелии:

Святой Георгий был большим едоком и каждый день съедал одного быка, два фунта проса и полтора фунта вина. Это обжорство не понравилось Богу. Однажды ночью, когда святой Георгий спал, Он убрал его живот и подвесил его на вершине сказочно высокого дуба. На следующий день, когда святой проснулся, Бог спросил его, не хочет ли он есть. Но Георгий, который все понял, ответил, что больше не хочет есть. Тогда Бог дал ему право быть почитаемым на четырех кардинальных точках, "на расстоянии полета стрелы от Создателя". Бог послал свою стрелу во все четыре стороны, и таким образом была определена область культа Святого Георгия. Что касается дуба, к которому Бог подвесил свой живот, то этот страшный сосуд за один день сожрал его до корней.

Можно также предположить, что дерево, смоковница, одновременно питающая и служащая средством лунного восхождения и мимикрии, является остатком "мирового дерева", известного многим религиям (Мирча Элиаде, *Traité d'histoire des religions*, 1949; ^{3rd} ed. 1968, chap. VIII; ср. chap. IV, о луне). Мы также можем сравнить ряд индийских фактов, приведенных Одеттой Вьено, "Культ дерева в античной Индии" (*Annales du Musée Guimet*, LIX, 1954).

Наконец, примечательно, что другая этиологическая легенда о *Nonae Caprotinae*, которую Плутарх упоминает вслед за предыдущей (*Cam.* 33, 9-10), также напоминает об известной лунной символике: именно в этот день, как говорят, Ромул исчез, внезапно окутанный облаком, или во время "затмения солнца". Одно из объяснений этого исчезновения выглядит следующим образом (*ibid.*, 27, 6):

Некоторые думали, что сенаторы накинулись на него в святилище Вулкана и убили, а затем разрубили его тело на части и унесли одну в складках своего плаща.

Как бы вы ни относились к мужчинам и политическим собраниям, эта сцена дикости вряд ли приемлема. Она напомнит читателям "*De Iside et Osiride*" о разрезании тела Осириса, для которого Плутарх дает точную лунную интерпретацию согласно египетским источникам, которые, безусловно, являются подлинными.

Теперь мы можем ответить на вопросы, заданные на стр. 271-272.

Большой промежуток времени, который длится среди *государственных праздников* между Matralia 11 июня и группой Poplifugia-Nonae Caprotinae 5 и 7 июля, относится ко второму типу, знаменуя не разрыв, а длительное единство: Nones завершают период, главной заботой которого, выраженной, в том числе и вне больших *праздников* в различных формах (Quinquatrus Minusculae, *dies natalis* Summanus), было спасение или замена дневного света. Спустя двадцать пять дней лунная служба в Nonae Caprotinae подводит оптимистичный итог долгой, стилизованной заботе, открытой Матралией.

С другой стороны, Poplifugia и Nonae Caprotinae, кажется, обозначают оба аспекта этого счастливого завершения: первая изображает панику людей перед первой четвертью первого месяца, когда ночи удлиняются, а вторая празднует "компенсацию на рассвете", которую луна обеспечит людям в тот же сезон.

1 Примечания на следующих страницах также написаны П. Дроссартом.

2 ME III, p. 103-104, о Плутархе, *Cam*, 34, 1-5.

3 *Ars amatoria*, 2, 257-258 (о дарах, которые должны быть преподнесены 7 июля): *Porridge et ancillae, qua poenas luce pendit / lusa maritali gallica ueste manus*". Предложите также немного служанке, в этот день, когда галльская орда была наказана, обманутая брачным нарядом".

4 См. статью "Le théâtre aux Nones Caprotines (à propos de Varron, *De lingua latina*, 6, 18)", которая будет опубликована в *Revue de philologie*.

5 *The Fasti of Ovid*, 1929, t. 2, p. 343 ff; *Les origines magiques de la royauté*, trans. P.H. Loyson, 1920, p. 301 ff.

6 St. Weinstock, *Real-Enc*, XVII, col. 852 (s. v. *Nonae Caprotinae*), который цитирует Плутарха, *Is. and Os*. 36; Athenaeus, 3, 74 d - 76 d. Об интерпретации выступов см. J. Gagé, *Matronalia*, 1963, p. 89 (о смоковнице Руминаль). См. *Real-Enc*, VI, s. v. *Feige*, col. 2146 (Olck).

7 M. Lejeune, "Notes de linguistique italique", XXII, "Caprotina", *Revue des études latines* 45, 1967, p. 194-202; J.G. Frazer, *The Fasti...*, t. 2, p. 347 ff; E. Gjerstad, *Legends and facts of early roman history*, Lund, 1962, p. 12.

8 "Die Sage von Tanaquil", 1870, in *Gesammelte Werke* VI, 1951, p. 222-230; cp. K. Vahlert, *Real-Enc*, XVI, col. 979-987, s. v. Mutunus. О куртизанке в римской религии и легенде см. G. Dumézil, "Meretrices et Virgines dans quelques légendes politiques de Rome et des peuples celtiques", *Ogam*, 6, 1954, p. 3-8. Об Анне Перенне - ME I, p. 544 ff ("La fausse fiancée").

9 См. Vies, ed. R. Flacelière, E. Chambry, M. Jumeaux (coll. G. Budé), t. 2, p. 192, n. 1.

10 Овидий, *Быт.* 6, 481-482; 551-558; Плутарх, *Кам.* 5, 2; *Quaest. Рим.* 16 и 17.

11 ME III, p. 99; cp. p. 188.

12 Например, крылатая женская фигура, несущая длинный факел, иллюстрирует апофеоз императрицы Сабини на арке Португалло; см. J.-Cl. Richard, *Latomus*, 25, 1966, p. 793.

13 *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, 1925, переиздано 1969, p. 371. Сравнение очевидно с первыми строками "Carmen saeculare" Горация; cp. ed. Kressling-Heinze, *ad loc.*

14 *Aeneas, Sicily and Rome*, 1969, p. 201 ff и fig. 138; p. 229 ff и fig. 162 на карфагенском барельефе; у того же автора, "Sol and the Carmen Saeculare", *Latomus*, 26, 1967, p. 620-621. Против отождествления факелоносца с богиней Венерой: R. Rebuffat, "Les divinités du jour naissant sur la cuirasse d'Auguste de Prima Porta", *Mél. École franç. de Rome*, 73, 1961, p. 161-228 (считается, что это Ночь).

15 В искусстве Августа изображение Луны как факелоносца, похоже, было навеяно эллинистическим искусством. Но апотропейная или символическая функция факела в магико-религиозной сфере, особенно в некоторых женских культах, в Риме, как и в других местах, является реальностью, не зависящей от иконографических клише. Женщины в посольстве к Кориолану несут факелы (Dion. Hal., 8, 44, 1). Этот "исторический" эпизод служит *аудионом* к посвящению храма *Fortuna muliebris* (Dion. Hal., 55 sq.; Liv., 2, 40, 12). Cp. у Овидия о культе Дианы на Авентине: *femina lucentes portat ab Vrbe faces* (*Fast.*, 3, 270); см. также Propertius, 2, 32, 9-10; Stace, *Silv.*, 3, 1, 56-57; и комментарий к этим текстам Р. Шиллинга, "Religion et magie à Rome", *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, 5^е sect., 75, 1967-1968, p. 36-37.

16 См. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Munich, 1967, p. 233, n. 2; см. богатый комментарий к 2, 68 в издании A.S. Pease "De natura deorum". В календарях "лунная" Юнона упоминается под именем *Iuno Couella*.

17 Это "божество, которому поклоняются ночью", согласно презрительному определению Афродиты в "Ипполите" Еврипида (106). В "Куркуле" Плавта кволибет *Venus noctuigila* (196), обращенный к куртизанке, возможно, восстанавливает ритуальный эпитет.

18 См. W. Ehlers, *Real-Enc*, VII, col. 1600, s. v. *Tutela*.

19 Далее П. Дроссар делает несколько интересных наблюдений о двойных карменталиях, которые происходят вокруг ид (11 и 15 января), то есть в принципе первого полнолуния в году.

20 Эмиль Зиг показал, что единственное колесо ведийской солнечной колесницы светится только с одной стороны; солнце поворачивается, когда достигает запада, так что, обращенное теперь темной стороной к земле, оно возвращается на восток невидимым, *Nachr. d. Götting. Ges. d. Wiss*, 1923, p. 1 (ср. 1928, p. 195).

21 "Титѣс", *Revue de l'histoire des religions*, 111, 1935, pp. 66-89.

10. Рождение города и рождение республики

Обновив доримский миф о создании полноценного общества путем объединения трех компонентов, предшественники анналистов создали легенду о войне латинов Ромула, в конце концов усиленной этрусским Лукумоном и его большой компанией, против богатых сабинов Тита Тация, войне, которая заканчивается всеобщим примирением: Рим формируется в месте, подготовленном Ромулом и его спутниками, за счет притока сабинской массы и, в конечном счете, заселения остатками солдат Лукумона. Эта тема была вновь поднята, с целью продемонстрировать прогресс, достигнутый Римом с момента его основания, в легендах, связанных с зарождением Республики: поселение в уже завершенном Риме, уже не требовательном, а гостеприимном, сначала остатков армии этрусских Аррунов, затем толпы, состоящей из клиентов сабинского эмигранта Клауса. Легко заметить сходства и различия между двумя трактовками этой темы, причем вторая является лишь переориентированным отступлением от первой.

Три экзегезы, составляющие "Миф и эпос III", в частности только что завершенная экзегеза "Жест Камилла", - это лишь самые последние примеры рассмотрения "примитивной" истории Рима, начатого в 1938 году. С тех пор в ходе порой оживленных, но всегда полезных анализов и дискуссий я прояснил и уточнил то, что с самого начала представлялось мне очень широким, но в то же время несколько размытым и смущенным миражами взглядом: рассказ о самом становлении Рима, который донесли до нас римляне великой эпохи под руководством анналистов, - это адаптация, дополненная курсивными именами и вставленная в курсивное время, уже бытовавшего среди индоевропейцев рассказа о гармоничной организации идеального общества, то богов, то людей, и это в рамках трех функций, которые, похоже, доминировали в идеологии этого доисторического народа, а также, в течение более или менее длительного времени, его различных наследников. Чтобы быть полноценным, чтобы правильно функционировать, всевозможные механизмы, как космические, так и социальные, должны уметь слаженно и бесконфликтно выполнять три разные функции: религиозную и юридическую власть, иногда поглощающую суверенитет; силу, позволяющую нападать и защищаться; изобилие с его средствами, эффектами и многочисленными сопутствующими факторами (плодородие, большое количество людей и товаров, мирное времяпрепровождение, удовольствие и т. д.). Если мы посмотрим на институты, реально практикуемые там и сям, то окажется, что применение этой системы развито неравномерно. В одних случаях своеобразие каждой функции в полной мере выражается в существовании внутри социального организма группы людей, которые являются специалистами в этой области и отвечают за нее, одновременно противопоставляя себя другим группам и предполагая их: такова индийская модель, уже индоиранская по сути, трех варн а агуа (брахманы, ksatriya, vaisya). В других случаях, будучи сформированным, общество выполняет эти три функции, конечно, очень осознанно, но без какого-либо постоянного, наследственного распределения призваний между своими членами: такова организация республиканского Рима, где одни и те же люди временно или, самое большее, пожизненно делегируют некоторым из них выполнение первой функции в качестве жрецов или магистратов и, в зависимости от того, находится ли государство в состоянии войны или мира, попеременно выполняют вторую и третью. Но если посмотреть на легенду, в различных вариантах повествующую о сложном генезисе этой трехсрочной гармонии, то каждая из функций (или первые две вместе и третья отдельно) всегда выражается, независимо от итоговой реальности, на обоснование которой она претендует, группой, специализирующейся на этой функции. На эта маленькая драма выглядит следующим образом: каждая из трех (или двух) групп сначала живет отдельно, выполняя все три функции самостоятельно, но преуспевая в одной (или обеих) из первых функций; затем эти отдельные группы вступают в конфликт: группа с первой функцией, возможно, при поддержке группы со второй функцией (или уже унитарной группы с первой и второй функциями), хочет подчиниться

или объединиться с группой с третьей функцией, или группа с третьей функцией хочет быть допущенной к привилегиям группы с первой функцией. Конфликт длится некоторое время, с переменным успехом. Наконец наступило примирение, и требование, вызвавшее конфликт, было полюбовно удовлетворено: асвины (3) были приняты, как они того пожелали, в клуб дэвов (1 и 2); народ эсиров (1 и 2) присоединил, как он того пожелал, наиболее выдающихся представителей народа ванов (3).

Римляне поступали иначе. Они даже сохранили конкуренцию двух вариантов, между которыми произвольно можно поставить хронологию 1 : один, в котором первая и вторая функции объединяются в одной уже существовавшей группе людей, другой, в котором, действуя согласованно, они представлены каждая отдельной группой. И эти три или два предварительных компонента окончательного синтеза носят этнические имена: полубог, *альбанец* Ромул со своими спутниками; возможно, *этрусский* кондотьер Лукумон со своим военным отрядом; Тит Татий с массой своих богатых *сабинянок*. Ромул похитил сабинских женщин, чтобы заставить сабинянок присоединиться к его основанию и, заключив брак, физиологически продлить его жизнь. В последующей войне он мог либо действовать в одиночку (имея на своей стороне и *di*, и *uirtus*), либо нанять Лукумона и его "великую компанию" в качестве военных техников. После неоднозначных успехов (сабиняне захватили Капитолий путем коррупции, засыпав Тарпею золотом; Ромул уговорил Юпитера чудесным образом изменить исход битвы на Форуме, которая была почти проиграна) был заключен мир: часть *нобилитета Сабинума* вместе с дочерьми и самим Титом Татием стала частью римского общества, а кроме того, согласно варианту трех рас, то, что осталось от солдат Лукумона, также осело в Риме. Из этих элементов, с именами трех вождей в качестве эпонимов, образовались три племени - рамны, татиены и луцеры. Очевидно, что в сознании анналистов или их предшественников это происхождение трех племен от трех этнических групп, каждая из которых была выдающейся в одной из функций (полубог, хранящий обещания Юпитера, профессиональный воин, богач), подразумевает, что каждое племя, по крайней мере в начале, имело особое отношение к одной из функций и принесло свое превосходство в этой функции в качестве приданого в новую общину. Но это уже другой вопрос (или, скорее, это был бы вопрос, если бы мы могли надеяться ответить на него) - определить, действительно ли исторически три первоначальных племени, по крайней мере, в их религиозных ориентациях и через аристократию каждого, имели функциональную окраску таким образом, что сделало бы их в какой-то степени сопоставимыми с индийской системой трех варн а или с тремя нартскими семьями осетинского эпоса. В работе *Jupiter Mars Quiri nus IV* я предложил модель, которая позволила бы примирить эту точку зрения с картиной римского общества без функциональных делений, как это представляется с порога истории 2 . Разумеется, это лишь построения и гипотезы. В любом случае, важно то, что триэтническая и трифункциональная легенда о происхождении существует. Просто в одном случае эта легенда была бы близка к древнейшей социальной реальности, а в другом - прикрывала бы реальность, какой бы она ни была, уже существовавшей идеологической схемой. Я могу лишь отослать читателя ко всей второй части "*Мифа и эпоса*" I - не пренебрегая продолжением (гл. IV), где показано, что Вергилий, сочиняя вторую половину, итальянскую часть "*Энеиды*", все еще ясно воспринимал эту идеологическую схему, эту философию, заложенную в псевдофактах первых дней Рима, и что он различал в отношениях полубога Энея, капитана Тархона и богатого и мирного Латина отношения Ромула, Лукумона и Тита Тация.

Это исследование породило или усилило по аналогии многие другие. Поскольку "история" троичного или двоичного происхождения Рима оказалась формой, которую в латинской среде и под итальянскими именами принял древний этиологический миф, существовавший задолго до Рима, стало *априори* вероятным, что и другие фрагменты архаичной римской "истории" были составлены таким же образом и, несомненно, теми же людьми, все еще полными национального знания, унаследованного от индоевропейских времен и, Кроме того, на примере Греции они научились историческому жанру и необходимости для поднимающейся великой державы

создавать историю более красивую, более значимую и более перспективную, чем просто факты. Различные исследования вскоре показали, что вплоть до середины IV века факты безропотно уступали место старым организующим идеям. Чтобы проиллюстрировать этот процесс знакомыми нам названиями, можно упомянуть не только "Жития Ромула и Нумы", но и "Жития Публиколы", "Кориолана" и - *в конце концов*, как кажется - "Камилла", которые предлагают и предлагают вместо невозможного поиска "фактов" анализ очень последовательных намерений. Вот окончательный результат этой долгой экзегезы, в которой умножение примеров усиливало каждый из них.

Среди этих доисторических "Житий" Плутарха или их эквивалентов у Тита Ливия и Дионисия есть одно, которое следует рассмотреть еще раз, - это "Публикола", претендующая на то, чтобы изложить после изгнания Сверхдержавы первые годы *libertas*, подобно тому, как "Жизнь Ромула" излагает начало *regnum*.

Развитие республиканского режима рассматривалось как новое рождение Рима. Публикола был другим Ромулом, без монархических недостатков первого. Римляне изменили свое сознание, открыли для себя гражданскую дисциплину со всем ее величием и хрупкостью и под руководством мастера-строителя стали одновременно материалом и ремесленниками творения. Это, несомненно, объясняет, почему самым важным и драматичным эпизодом этого периода стала Порсеннская война, в которой Рим, доведенный до крайней степени бедствия, был защищен под Публиколой целым рядом исключительных персонажей - Одноглазым и Одноруким, двумя кормилицами, мужественная дева - и, в целом, спасенный парадоксальными спасителями, от раба, который более патриотичен, чем свободные люди, до этрусского царя, который, держа их на мушке, спасает республиканский народ от голода после изгнания своих коллег и соотечественников Тарквиниев. В божественной, космической мифологии все это было бы трагическим концом одного мира и providentialным возрождением другого: Рагнарек и его последствия, например, у скандинавов; или, переложенный на эпический язык, сюжет Махабхараты 3. Похоже, что как "рождение Рима" с его сабинской войной и синецизмом было основано на доримском мифе, объясняющем, как формируются хорошие общества, так и "рождение Республики" было основано на сюжете, заимствованном из индоевропейского эсхатологического мифа.

В этих первых "Жизнях великих римлян" нет ничего беспричинного, все упорядочено в соответствии с идеей, ради которой каждый из них был задуман и которую каждый из них представляет в виде живописной экспозиции. Кориолан во всех своих проявлениях - патрицианский воин, более воинственный и более патрицианский, чем римский; приключения и характер Камилла развивают его качества героя *Mater Matuta* или, если говорить яснее, солнечного героя, и мы только что видели, в предыдущем вопросе, что в его случае нет никакого остатка. Итак, в "Жизни Публиколы", помимо того, что является концом жеста Брута, помимо действий, которыми Публикола эффектно утверждает народ в качестве суверена, помимо, наконец, великого целого, над которым Публикола больше председательствует, чем руководит, войны Порсенны, остаются только два эпизода, которые, на первый взгляд, кажутся независимыми, случайными, без намерения, и которые мы поначалу склонны так или иначе приписать "настоящей истории". Возможно, недостаточно внимания было уделено трем внешним, но, в своей простоте, показательным фактам: эпизодов всего два, они параллельны и приводят к схожим ситуациям.

Рим только что едва избежал капитуляции и гибели республики. Обе страны были возрождены. Посвящение храма Юпитеру О.М. на Капитолии было похоже на возобновление договора, заключенного при первой эгиде между царем богов и царем-основателем. Это был более деликатный договор, чем первый, поскольку храм был посвящен и построен последним *регом* и поскольку Юпитер оставался *tex* при Республике, в то время как те, кому предстояло управлять

Римом в течение нескольких столетий, были лишь временными выборными магистратами. Но Юпитер согласился 4 . С точки зрения Рима, посвящение было вдвойне образцовым: с одной стороны, консул, который его совершил, показал прекрасный пример *magnanimitas* по этому случаю; с другой стороны, этим консулом был не Валерий Публикола, чей исключительный престиж рисковал бы приблизить его к *регнуму*, а его коллега Гораций, несомненно, значительный военный человек, но более соответствующий типу среднего патриция, к тому же без будущего.

Успешное завершение войны Порсенны, таким образом, подтвердило прочность зарождающейся конституции, и Рим, единодушно вернувшийся к своему призванию после перерыва, связанного с этрусскими царями, с уверенностью смотрел на свою судьбу. Обнаруженный землекопами на месте Капитолийского храма *caput humanum*, упрямство Ювенты и Термина оставаться на месте того же храма - все эти знаки, данные первому Тарквину, но присвоенные посвящением Республике, гарантируют ей независимость, продолжительность и стабильность.

Этого должно быть достаточно. Ведь между этим новым рождением и, так сказать, первоначальным есть существенное отличие. В этом случае речь шла не просто о получении завета от Юпитера, но прежде всего о материальном, органическом и жизнеспособном формировании социального тела. Сведенный к пользе божественного завета, к Ромулу и его спутникам, без женщин Рим не смог бы продержаться. Чтобы завершить себя, ему требовалось похищение сабинян, война и ее счастливый исход, иммиграция людей Тита Тация в форме подлинного слияния; согласно трехкомпонентной таблице, ему также требовалось усиление этрусков, а затем поселение в Риме того, что осталось от них после войны; и три "племени", отныне неразделимые и одинаково необходимые, несут в своих названиях свидетельство этих двух увеличений человеческой материи и функциональных способностей. После изгнания царей дело обстояло иначе. Рим уже был полностью сформирован и демонстрировал свою жизнеспособность. Он был процветающим. Как при первых четырех доэтрусских царях последовательно развивались два аспекта суверенитета - военная мощь и определенный экономический масштаб, так и приток населения при этих царях и при этрусских царях достаточно расширил общество и его среду обитания. Риму не нужно было больше вещества, чем военные помощники или экономическое подкрепление, чтобы подкрепить обещание Юпитера.

Но в сочинении обоснованной истории есть своя логика. Поскольку Публикола должна была стать Ромулом, пересмотренным и исправленным, а начало Республики должно было быть представлено и пережито как второе рождение города, авторы истории не могли забыть о сведении воедино примитивных компонентов и о том, каким образом это было достигнуто: они должны были вызвать это, воспроизвести в форме, которая отмечала бы и параллелизм, и различия.

Этим объясняется создание большой этрусской компании того же типа, что и та, которую Лукумон привел на Ромул, а затем включение в нее через иммиграцию сабинской массы того же типа, что и та, которую Тит Таций ввел на римскую землю. Легко видеть, что это был один и тот же тип, то есть как этнический, так и функциональный. Но также в условиях, которые подчеркивают непрерывный прогресс, достигнутый Римом между Ромулом и Республикой: Рим больше не просит, он дает.

В первом эпизоде Тит Ливий и Денис Галикарнасский, единственные, кто говорил об этом подробно, соглашались во всем, что важно.

Отказавшись от войны с Римом, говорит Ливий (2, 14, 5-9), не желая, чтобы его войско оказалось приведено туда напрасно, Порсенна послал своего сына Аррунса с частью войска напасть на Арицию. Эта неожиданная угроза сначала деморализовала арикийцев, но затем помощь, запрошенная и полученная от народов Лациума и Кумы, придала им достаточно уверенности, чтобы вступить в битву. В начале битвы этруски наступали с такой силой, что сбили арикийцев с ног. Но кумские когорты, противопоставляя маневр силе, сместились немного в сторону, пропуская беспорядочный поток врагов, а затем, развернув

прапорщиков, напали на них сзади. Окруженные таким образом в тот момент, когда они были на грани победы, этруски были разбиты на куски. Крошечная группа выживших, лишившись своего предводителя и не найдя более близкого убежища, прибыла в Рим безоружной, как нищие. Им оказали теплый прием и распределили среди горожан как гостей. Исцелившись от ран, некоторые вернулись на родину, повсюду возвещая о полученных благах, но многие другие остались в Риме, удерживаемые привязанностью к хозяевам и городу. Им было выделено место для проживания, которое от этого обстоятельства получило название этрусского квартала, *Tusculus Vicus*.

Согласно Денису (5, 56, 1-4), Аррунс вел войну против Ариция еще до окончания римской войны, но уход этрусков из Рима позволил его отцу Порсенне подкрепить его половиной своей армии. Спасти Ариция удалось благодаря соседям - Антию и Тускулуму, а также командующему войсками из Кум, Аристодему Мавру. Победив на остальных участках фронта, Аррунс был разбит и убит кампанцами, а его армия распущена. Многие погибли во время преследования, но еще больше было тех, кто без приказа и оружия, измученный ранами, бежал в направлении ближайшей римской территории. Римляне собирали полумертвых выживших и везли их в Рим в повозках, которые были у них под рукой; они размещали их в домах и заботились о них с состраданием и преданностью. В результате многие из беженцев не захотели возвращаться в свои дома и предпочли остаться со своими благодетелями. Сенат выделил им место: это было то, что римляне называли "Этрусским поселением", между Форумом и Большим цирком. Не желая уступать, Порсенна вернул своим бывшим противникам последний кусок территории, оставшийся у него на момент подписания договора.

Итак, "этрусский компонент" действительно вошел в Рим, причем компонент сугубо военный, состоящий исключительно из солдат. Но до контингента Лукумона нам еще далеко: этот отряд - не более чем обломки, обреченные на гибель, разбитой армии, у которой больше нет ни лидера, ни оружия. Рим не нуждался в них и не получал от них никаких услуг, ни военных, ни демографических. Вся слава принадлежит ей: щедрость, человечность, даже соблазн.

Сабинский эпизод, который у Тита Ливия и Дионисия Галикарнасского следует за этрусским и уравнивает его, также иногда пересказывается авторами, которые не упоминают этрусский эпизод либо потому, что считают его неправдоподобным, либо потому, что выбрали объяснение названия "*Tusculus Vicus*", которое его исключает. Плутарх, например, развивает его в одиночку, но подробно.

Ливий в нескольких словах говорит о главном. Проиграв сражение и подарив двум консулам триумф, сабиняне приготовились к настоящей войне, *maiore mole*, которую новые консулы, Публикола в четвертый раз и Т. Лукреций во второй раз, готовились к войне. И тут произошло счастливое событие (2, 16, 3-5):

Разгоревшийся среди сабинян конфликт между теми, кто хотел войны, и теми, кто хотел мира, привел к тому, что значительная часть сил другой стороны была перебросена в Рим. Атий Клавдий, которого римляне впоследствии стали называть Аппием Клавдием, оказался под ударом сторонников войны, поскольку выступал за мир. Не имея возможности противостоять этой фракции. Он покинул Инрегиллум (?), сопровождаемый большой группой клиентов, и укрылся в Риме. Им было предоставлено право города и территория за Анио. Они образовали племя Клодии, позже названное "Ветус", после того как к ним присоединились другие переселенцы из той же страны. Аппий был избран на должность *патриция* и вскоре стал одним из самых уважаемых его членов. Консулы принесли войну на территорию сабинов. Опустошение, за которым последовало сражение, настолько сломило силы врага, что теперь можно было не опасаться, что он еще долго будет возобновлять войну. Затем они с триумфом вернулись в Рим.

Другие авторы более многословны, но добавляют несколько важных штрихов. Плутарх определяет вождя сабинских переселенцев как полноценного человека, выдающегося в трех функциях (*Publicola*, 21, 4), даже если это означает, что позже он будет настаивать на своем третьем характере:

Среди сабинян был человек по имени Аппий Клавз, могущественный по богатству, замечательный по физической силе и прославившийся среди всех своей добродетелью и ораторским искусством 5 .

У этого Клаузуса, естественно, было много завистников, которые находили его слабость в том, что он выступал против плана войны с Римом. Они обвиняли его в том, что он хочет поработить свою родину и стать тираном при поддержке римлян. Вместе со своими родственниками и друзьями он сколотил сильную партию и начал мятеж, но когда Публиколе сообщили об этом и предложили принять его в Риме на лестных и выгодных условиях, он решил эмигрировать (21, 9):

Он создал своих друзей, которые, в свою очередь, убедили многих других. Таким образом, он увел в Рим пять тысяч семей с женщинами и детьми. Это была часть сабинов, наиболее устойчивая к волнениям (ἀθρόον μάλστα) и наиболее привязанная к кроткой и спокойной жизни (βίου πρᾶου καὶ καθεστῶτος οἰκεῖον).

Приветствуемые Публиколой и наделенные *ciuitas*, они получили по два акра земли у реки Анио, а Клаус - двадцать пять. Зачисленный в сенаторы, он вскоре занял первое место и обеспечил себе большое влияние. Именно от него произошел прославленный род Клавдиев.

Денис Галикарнасский (5, 40, 3) описывает Тита Клавдия из Региллума как "знатного человека и сильного своим богатством". Этот богатый вождь взял с собой своих родственников, друзей и клиентов в таком количестве, что смог собрать не менее пяти тысяч человек, способных носить оружие. Причиной его эмиграции было то, что он не одобрял (οὐκ ἦν πρόθυμος) готовящуюся войну с римлянами (*ibid.*, 4) и что эта необычность ставила его под угрозу. Предвидя возможное осуждение, "он взял с собой свое богатство и друзей (*ibid.*, 5: ἀναλαβὼν τὰ χρήματα καὶ τοὺς φίλους) и отправился в Рим, где был принят среди патрициев. Переселенцам была выделена земля из общественного достояния "между Фиденами и Пицентией": отсюда берет начало род Клавдиев.

Таким образом, действительно произошел своего рода римско-сабинский синекризис, коллективная натурализация толпы сабинян, приведенных вождем, который сразу же ассоциировался с республиканской властью в Риме. И эти сабины, и этот вождь действительно обладают теми же характеристиками, теми же преимуществами третьей функции, которыми Тит Татий и его люди обладали в оригинальной легенде: Как и Тит Татий, Аппий Клавз богат товарами; как и он, он приводит в Рим не контингент, а большое количество людей; И как сабиняне Тита Татия неохотно шли на войну и оттягивали ее, сколько могли, хотя, ввязавшись в бой, делали это очень хорошо, так и он в споре между сабинскими фракциями решительно выступает за мир, по крайней мере, за мир с Римом, поскольку, эмигрируя, он знал, что ему придется сражаться вместе с римлянами против своих бывших соотечественников . Однако мы еще далеки от договора о равноправии, заключенного между Ромулом и Титом Татием: сабиняне Клауса - беженцы, которых Публикола принимает или к приезду которых он готовится; их иммиграция предшествует "сабинской войне", а не является ее завершением; они не приводят женщин к римлянам, у которых нет в них недостатка, и если они берут с собой свое богатство, то только для того, чтобы насладиться им на новой родине, а не для того, чтобы поделиться им с хозяевами, которые в нем не нуждаются. Прежде всего, если у обоих партнеров были правильные роли, то у римлян, Публиколы и Сената была главная роль, который решал все, суверенно распределял пограничные походы между новичками в лучших политических и военных интересах сообщества, давал гражданство массам и звание патриция их вождю; Если, наконец, Клавз, теперь уже Клавдий, быстро выдвинулся на первый план благодаря своим качествам, то Рим лишь предоставил ему возможность, а не сразу овладел ею, и он не стал коллегой Публикола в консульстве.

Достаточно сравнить этот комментарий с комментарием к этрусскому эпизоду: идентичность намерений и аналогия расхождений очевидны. Картина "рождения республиканского Рима" не затмевает картину "рождения царского Рима"; она копирует ее, исправляя, увеличивая разницу в

уровне, достоинстве и власти между собственно римским элементом объединения и двумя другими. Это уже не были три компонента, приспособляющиеся друг к другу, где второй помогал первому противостоять третьему, а третий, примирившись, позволял целому комфортно жить и сохранять себя; это было уже старое, развитое, самодостаточное целое, гораздо большее, чем новая субстанция, которую ему предстояло ассимилировать, открывшееся сначала из гуманности этрусским солдатам, попавшим в беду, а затем, из дружеского расчета, толпе богатых и мирных сабинян. Различия между *майестатами* подчеркиваются их отношением друг к другу: этрусские солдаты предстают в роли просителей, а сабиняне из богатого Клауса принимают то, что им дают.

Являются ли эти рассказы подлинной историей? В случае с первым эпизодом утверждается, что вмешательство Кумы и, в частности, тирана Аристодема против этрусков хорошо вписывается в ситуацию того времени, в баланс сил между освободительными греками и латинянами, с одной стороны, и этрусками, сведенными к обороне и отступлению, с другой. Это правда. Но в данном случае факты были сильно изменены. Если разбитый этрусский отряд и нашел убежище в Риме, то только в Риме, где все еще господствовали этруски, потому что конец идиллический, так как все героические подробности войны Порсенны - чистый вымысел, а изгнание иноземных царей и рождение Республики, безусловно, сопровождалось длительным движением враждебности к Этрурии. И опять же, историческая реальность дает, самое большее, тип и направление событий, которые должны были происходить и повторяться во время этрусского подъема, но конкретный эпизод, о котором мы читаем, либо смещен во времени, либо его сюжет преобразован таким образом, чтобы сыграть ту роль, проявить тот смысл, который был необходим "рождению Республики", чтобы более благородно походить на "рождение Города".

Второй эпизод требует тех же замечаний. Что реальная история смогла предоставить, если она вообще что-то предоставила, так это перемещения населения, например, более или менее часто повторяющиеся перемещения, которые, как думают историки, они мельком видят, из Сабины в Рим в течение пятого века. Нет никаких причин подозревать традицию, согласно которой Клавдии были сабинянами, иммигрировавшими в Рим, и их иммиграция, безусловно, предшествовала записанной истории; просто, в какое бы время она ни происходила на самом деле, она была отлита в известную нам идеологическую форму.

Эта оговорка относительно историчности двух эпизодов оправдана важным фактом: для обоих существуют конкурирующие традиции, которые разделяют их во времени и не относят к моменту рождения Республики.

Известно несколько других вариантов происхождения *Tuscius Vicus*, которые антиквары иногда объединяют, оставляя возможность выбора. Одно из них - вариация на тему Вульгаты: район обязан своим названием этрусским воинам, которые "остались в Риме после отъезда Порсенны" (Фест). Другие делают шаг вперед: одна из них относит спутников Лукумона-Ликомеда (Проперций), которых чаще всего приписывают к горе Целий (эта гора иногда упоминается как первая остановка этих этрусков), а две другие - к спутникам Целеса или Целия Вибенны (эпоним горы Целий?), который также был помощником либо Ромула (Варрон), либо первого Тарквина (Тацит, Фест) 6.

Что касается Клавдиев, то Суетоний (*Tiber.* 1), заявляя, что предпочитает обычную версию, записывает вариант, который возвращает нас к истокам: "Атта Клавдий", как говорят, прибыл в Рим *cum magna clientium manu* по призыву Тита Татия, который стал коллегой Ромула (с сайта даже Аппиан, *Reg.*, fr. 12, и, возможно, Вергилий, *Aen.* 7, 706-709).

Таким образом, если рассматривать эти два "события" по отдельности, то они имеют неустойчивую дату. Они прочно связаны только в вульгате второй книги Тита Ливия, по решению доанналистов, в соответствии с выявленной нами конструкцией.

Поэтому "факты", которыми довольствуются многие историки, не являются вероятными. С другой стороны, будь то факт или легенда, маловероятно, что рассказы о двух иммиграциях солдат Аррунса и клиентов Клауса послужили прототипами, моделями для переселения спутников Лукумона и людей Тита Татия. Конечно, эти две пары историй нельзя разделить, но направление подражания должно быть обратным. Этрусский и сабинский компоненты, на как этнические, так и функциональные, в легенде о происхождении Рима (легенда А) идеологически оправданы и необходимы, поскольку служат для объяснения синтеза трех функций. Легенда о происхождении Республики (легенда В), напротив, представляет собой не более чем серию красивых историй, параллельных, но независимых, не имеющих никакого другого эффекта, кроме как подчеркнуть величие уже существовавшего Рима и показать щедрость и дипломатическое мастерство римлян Публиколы. Трудно понять, как два не связанных между собой и функционально бессмысленных эпизода легенды В могли породить путем подражания не только два эпизода легенды А, но и то, что существенно: принцип, пружину их тесной и значимой связи.

Вывод: параллельные, но независимые отношения, которые поддерживает Публикола сначала с остатками армейского корпуса Аррунса, затем с Клаусом и его сабинской массой, - это две части первого размежевания (с расчленением и обеднением) согласованных отношений Ромула с Лукумоном и с Титом Татием, подобно тому, как по воле Вергилия (но с сохранением плана) сложатся отношения Энея с Тархоном и с Латином. Единственный из этих наборов, который оригинален и требует прямого объяснения, - тот, в котором героем является Ромул.

¹ *Naissance de Rome*, 1944, p. 100-104, 174; "Propertiana, 2" *Latomus* 10, 1951, p. 293-296 ("Grandeur et décadence des Étrusques chez les poètes augustéens"); *Mythe et épopée* I, 2nd ed. 1974, p. 299-301.

² *Jupiter Mars Quirinus IV*, p. 155-170: *Idées romaines*, 1969, p. 216-223.

³ *Μυθ и επος* I, p. 208-237.

⁴ *La religion romaine archaïque*, 2nd edn, 1974, p. 201-206.

⁵ Ἡν οὖν Ἄπλιος Κλαῦσος ἐν Σαβνοις ἀνὴρ χρήμασι τε δυνατὸς καὶ σώματος ῥώμῃ πρὸς ἀλκὴν ἐπιφανής, ἀρετῆς δὲ δόξῃ μάλιστα καὶ λόγου δεινότητι πρῶτεύων.

⁶ Festusp. 486 ¹¹ = 445 ¹² (Павел 487 ¹¹ = 445 ¹²); Propertius 4, 2, 49-54; Varron, *De ling. lat.* 5, 46; Tacitus, *Ann.* 4, 65.

ЗАМЕТКИ 1986 ГОДА

См. прекрасную статью моего коллеги Джона Шейда "A propos de certaines fêtes d'été, réflexions sur un livre de Georges Dumézil", *Ist. Univ. Orientale, Annali del seminario di studi del mondo classico*, II, Naples, 1980, pp. 41-53. Во-первых, это исследование о связи между последовательными календарями и экономической реальностью архаического Лациума, которое мне следовало бы поместить в начало моей книги, хотя после проверки оно, похоже, не изменит моих предложений; затем - исследование праздников июля и августа.

В поддержку своей интерпретации *Лукарии* я привожу недавнюю статью К. Амполо о протоисторической аграрной системе ("Cenni sull'ambiente naturale", в *La formazione della Città nel Lazio, Dialoghi di archeologia*, 2, Naples, 1980, p. 19), подчеркивающую периодическую ротацию обрабатываемой земли и ее обогащение пеплом срубленного леса.

Для *Нептуналии* Шейд предлагает рассматривать не только, как это сделал я, ирригационные, но и дренажные каналы: "Миф о *Нептуналии* [парад чудовищных наводнений на озере Альбайн] может быть, - говорит он, - также связан с контролем избытка воды, при необходимости с помощью умной гидравлической системы, позволяющей сохранить запасы воды для Тепловой волны или перенаправить избыток на менее орошаемые участки". Это действительно вероятно.

Что касается *Фурриналии*, говорит Шейд, "археология позволяет нам перепроверить объяснение М.Д. В самом деле, раскопки, которые П. Гауклер организовал в 1908 и 1909 годах на юго-западном склоне Яникула, у Лукус Фурринае, показали существование в самом центре *лукуса* круглого колодца глубиной 7 метров, который открывался в три подземные камеры, собирающие различные притоки, прежде чем вылиться наружу через один выход. Этот колодец *in alto* настолько идеально напоминает идеальный колодец, описанный агрономами, что мы можем задаться вопросом, не имеем ли мы здесь материальные доказательства в пользу дюмезильской реконструкции, основанной на религиозном контексте *Furrinalia*, крестьянских занятиях, описанных агрономами, и этимологии самого слова *Furrina*".

В отношении *Портуналии* Шейд показывает, что мы можем сохранить одобренное мной представление Г. Бонфанте об эпохе палафиттиколов: "Храм бога [Портунуса] теперь отождествляется [Деграсси, Коарелли] с ионийским храмом Форума Боариум, расположенным между *Порта Флументана* и Понте Сублицус, и, конечно, в непосредственной близости от порта". Археологи установили местонахождение брода, который связывал Этрурию с Лацио в до- и протоисторические времена. Близость храма Портунуса к знаменитому броду (позже замененному первым мостом) проливает свет на функции, которым покровительствовал бог: проход по воде и через воду, и даже *porta* - выход на сушу. Учитывая, что именно в этот момент возник римский порт, легко понять причины последующего семантического и функционального сдвига Портунуса". Забавно видеть, как Портунус из форума Боариум так чествуется в Оксфорде.

Что касается *Вольтурналии*, то Шейд колеблется между моим ветровым объяснением этого названия и объяснением, основанным на реке "Volturnus", которая, как считается, была названием Тибра, данным этрусками (К. де Симоне); он предлагает (p. 52, p. 54) компромисс, который кажется мне рискованным. Оставим вопрос открытым.

Что касается *Виналии*, Шейд обобщает важный расширенный отчет о курсе, опубликованный им в *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Sciences religieuses*, 88, 1979-1980, pp. 328-333, на который следует сделать ссылку.

Мне самому нечего добавить к предложениям 1975 года.

По поводу *Вулканалий* (стр. 61-77) см. "Vulcain dompté et les Nymphes Vestales", *Mariages indo-européens*, Payot, 1979, pp. 189-197 (*lre Question Romaine*), и *Очерк 43 (La Courtisane et les seigneurs colorés)*, 1983, pp. 171-180) о чтении *Fl]orae*, а не *H]orae* в программе праздника, приведенной в античном календаре, и о характере *Hōra* как соратника Квирина.

Об экусе Октября см. С. Ampolo, "La città archaica e le sue feste: due ricerche sul Septimontium e sull'Equus October", *Quaderni del centro di studio per l'archeologia etrusco-italica*, 5, 1981 (*Archeologia Laziale*, 4), pp. 233-240. См. в частности комментарий к находке *ossa equina* - обезглавленного каваллино - между храмом Антонина и Фаустины и Виа Сакра (^{VII-VI} вв.), который не может быть одной из "октябрьских лошадей", скаковых лошадей.

Господин Сюрку, инспектор национального образования, указал мне, что в стране ислама, в Марокко, в Бени-Меллале, между Мекнесом и Марракешем, еще треть века назад практиковался (а возможно, и до сих пор практикуется) обряд, напоминающий кровавую гонку Шеваль д'Октябрь: "В день Праздника овец перед городской стеной закалывали барана. Всадник становился рядом со священником, хватал пыhtящее животное, бросал его перед своим седлом и галопом мчался к дому кади. Если к моменту его прибытия баран был еще жив, то есть из открытого горла сочилась кровь, это, как и в Риме, было хорошим предзнаменованием нового года.

Это другой обряд, обряд спорной головы, который напоминает мне одну из традиционных игр, описанных мне черкесами из разных племен: зарезали овцу, сняли с нее шкуру и подбросили ее в воздух. Две команды всадников из двух разных деревень боролись за нее, пытаясь вырвать ее друг у друга. Победителем становилась та команда, чей всадник сумел доставить шкуру обратно в свое селение.

ERRATA

P. 48, л. 5, читается: *De agricultura* (а не: *De re rustica*).

P. 102, лл. 16-19, читать: т.е. жидкость, не закончившая брожения, так как она выходит из пресса...

I. 27, читается: "приправа" (а не: "санитария").

P. 165, л. 19, читается: с мощными луками (а не: мощными крыльями).

P. 172, л. 26-30, читаем: Я по-прежнему склонен, по другим причинам, считать, что в каждом из трех первоначальных племен были, с одной стороны, патриции, чье призвание или традиционные культы ориентировали их на одну из трех функций, а с другой стороны, менее характерная "масса"...

ГАЛЛИМАРД
5 rue Sébastien Bottin, 75007 Paris

www.gallimard.fr

Éditions Gallimard, 1975. © Édition Gallimard, 1986, для второго издания. Для бумажного издания.
Éditions Gallimard, 2013. Для цифрового издания.

Жорж Дюмезиль

Римские летние и осенние праздники / Десять римских вопросов

После того как в нескольких книгах автор рассмотрел римскую религию через теологию - гибкий, развивающийся, но последовательный свод доктрин, - он захотел понаблюдать за ней в действии, управляя жизнью римлян через фиксированные общественные праздники, неравномерно распределенные по четырем временам года. Эта тема не рассматривалась в полном объеме со времен книги У. Уорда Фаулера *"Римские праздники периода Республики"* (1899).

Если летние и осенние фестивали освещаются здесь первыми, то это потому, что нам нужно было сосредоточиться на самых насущных делах. Не все ясно в той части фестиваля, которая длится с декабря по июнь, но, по крайней мере, она освещена эрудированным и изящным репертуаром обрядов и легенд, который представляет собой *"Фасты"* Овидия. Однако Овидий не смог завершить свой труд. По этой и другим причинам многие из праздников "прекрасного сезона" и сегодня остаются маленькими загадками: что такое двойные Лукарии, Нептуналии, Фурриналии, которые собираются вместе во второй половине июля? А в последующие месяцы - что такое вольтурналии и медитриналии? Объяснения, которыми до сих пор пренебрегали, теперь повсюду предлагают правдоподобные ответы. После этих праздников, которые все касаются правильного использования природы, будь то для еды или других целей, конец периода военных действий требует своих собственных обрядов, в частности, жертвоприношения "октябрьского коня" в середине этого месяца, что может быть полностью понято только со ссылкой на индоевропейское прошлое римлян и на другие пережитки царских ритуалов, близкие варианты которых дает ведическая Индия. Полное отсутствие празднеств в два месяца - сентябрь и ноябрь, - когда вокруг идов проводились великие игры в честь Юпитера, создает проблему, которая не кажется неразрешимой.

Под заголовком "Римские вопросы" к этому исследованию прилагаются десять приложений. Четыре из них посвящены борьбе с постоянно возрождающейся интерпретацией октябрьского коня и, через него, Марса как аграрного ритуала и бога. Три решают проблемы мелкой теологии: что такое бог (Н) *elernus*, богиня *Vacuna* и эта *Necessitas*, которая, как сказано в оде Горация, "всегда идет впереди" Фортуны? Последние три статьи являются продолжением двух исследований, опубликованных в 1973 году в журнале *Mythe et Épopée III* и посвященных легендам о Камилле и Публиколе.

ТОГО ЖЕ АВТОРА

Опубликовано издательством Gallimard:

ГОРАЦИЙ И КУРИЦЫ, *"Римские мифы"*, 1942.

TARPEIA, ESSAIS DE PHILOGIE COMPARATIVE INDO-EUROPEENNE, *"Les Mythes romains"*, 1947.

Речь на приеме во Французской академии и ответ М. Клода Леви-Стросса, *четверг 14 июня 1979 года. Коллекция Блани*, 1979.

"... LE MOYNE NOIR ET GRIS DEDANS VARENNES", нострададельческая соти, за которой следует "Дивертисмент на последние слова Сократа" (Divertissement sur les dernières paroles de Socrate). *Collection Blanche*, 1983.

LE MAHABARAT ET LE BHAGAVAT DU COLONEL DE POLIER, представленный Жоржем Дюмезилем. *Коллекция Блани*, 1986.

В гуманитарной библиотеке:

МИФ И ЭПИКА

1. ИДЕОЛОГИЯ ТРЕХ ФУНКЦИЙ В ЭПОСАХ ИНДОЕВРОПЕЙСКИХ НАРОДОВ, 1968.

II. ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ ЭПИЧЕСКИЕ ТИПЫ: ГЕРОЙ, КОЛДУН, ЦАРЬ, 1971.

III. РИМСКИЕ ИСТОРИИ, 1973.

РИМСКИЕ ИДЕИ, 1969.

FÊTES ROMAINES D'ÉTÉ ET D'AUTOMNE, *затем* DIX QUESTIONS ROMAINES, 1976.

СУВЕРЕННЫЕ БОГИ ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ, 1977.

APOLLON SONORE ET AUTRES ESSAIS, ESQUISSES DE MYTHOLOGIE, 1982.

LA COURTISANE ET LES SEIGNEURS COLORÉS, SKETCHES OF MYTHOLOGY, 1983.

L'OUBLI DE L'HOMME ET L'HONNEUR DES DIEUX, ESQUISSES DE MYTHOLOGIE, 1985.

Электронное издание "*Fêtes romaines d'été et d'automne / Dix questions romaines*" Georges Dumézil было опубликовано 13 мая 2013 года издательством Éditions Gallimard.

Она основана на бумажном издании той же работы (ISBN: 9782070292530 - Номер издания: 39308).

Код Sodis: N12722 - ISBN: 9782072126949 - Номер публикации: 191703

Эта цифровая книга была первоначально преобразована в формат EPUB Исако www.isako.com из бумажного издания той же работы.